

## PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/107102>

Please be advised that this information was generated on 2017-12-06 and may be subject to change.

OBSERVATIONS  
SUR LE VOCABULAIRE DU PELERINAGE  
CHEZ EGERIE ET CHEZ ANTONIN DE PLAISANCE

G. F. M. VERMEER











**OBSERVATIONS**  
**SUR LE VOCABULAIRE DU PÈLERINAGE**  
**CHEZ ÉGÉRIE ET CHEZ ANTONIN DE PLAISANCE**

*Promotor :*

PROF. DR. CHR. A. E. M. MOHRMANN

DRUK : N.V. BOEKDRUKKERIJ F. E. MAC DONALD, NIJMEGEN



OBSERVATIONS  
SUR LE VOCABULAIRE DU PELERINAGE  
CHEZ EGERIE ET CHEZ ANTONIN DE PLAISANCE

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT  
TER VERKRIJGING VAN DE GRAAD VAN DOCTOR IN DE LETTEREN  
AAN DE KATHOLIEKE UNIVERSITEIT TE NIJMEGEN,  
OP GEZAG VAN DE RECTOR MAGNIFICUS DR. S. J. GEERTS,  
HOOGLERAAR IN DE FACULTEITEN DER GENEESKUNDE  
EN DER WISKUNDE EN NATUURWETENSCHAPPEN,  
VOLGENS BESLUIT VAN DE SENAAT  
IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN OP  
VRIJDAG 15 OKTOBER 1965 DES NAMIDDAGS TE 4 UUR

DOOR

GERARDUS FREDERICUS MARIA VERMEER  
*geboren te Zwolle*

DEKKER & VAN DE VEGT N.V. NIJMEGEN — UTRECHT

*Uxori dilectae*

Uitgegeven met steun van het Dr. van Gils-fonds

## TABLE DES MATIÈRES

Liste des abréviations . . . . .	IX
Liste des ouvrages et articles consultés . . . . .	XI
Introduction . . . . .	XX
CHAPITRE I.        LE PÈLERIN COMME VOYAGEUR . . . . .	1
Voyager – courir le monde – aller . . . . .	1
Passer par – traverser . . . . .	21
Monter – faire une ascension . . . . .	22
Descendre . . . . .	24
Dévier – prendre à droite ou à gauche . . . . .	25
S’approcher – arriver – venir . . . . .	26
Aller à la rencontre de . . . . .	33
Accompagner – escorter – conduire – mener . . . . .	33
Faire une halte – se reposer – passer la nuit. . . . .	35
Rendre visite – entrer . . . . .	40
Recevoir comme hôte . . . . .	45
Quitter – partir . . . . .	45
Poursuivre sa route . . . . .	49
Retourner . . . . .	50
CHAPITRE II.        LE MIRACLE ET LES FAITS MIRACULEUX . . .	58
Le miracle . . . . .	58
Le pouvoir miraculeux . . . . .	67
Relique . . . . .	69
Faire des miracles . . . . .	86
La vénération des reliques . . . . .	92
CHAPITRE III.        LES ÉDIFICES ET LES MONUMENTS VISITÉS PAR LE PÈLERIN . . . . .	100
Église et chapelle . . . . .	100
Tombeau et monument funéraire . . . . .	113
Reliquaire . . . . .	125
L’habitation de l’ermite . . . . .	127
Samenvatting . . . . .	136
Index des mots latins . . . . .	140





## LISTE DES ABRÉVIATIONS

ALL	Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik, Leipzig 1884 ss.
ALMA	Archivum Latinitatis Medii Aevi (Bulletin Du Cange), Bruxelles-Paris 1924 ss.
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum, Berolini 1863 ss.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vindobonae 1866 ss.
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie, publié par F. Cabrol – H. Leclercq – H. I. Marrou, Paris 1907 ss.
DB	Dictionnaire de la Bible, publié par F. Vigouroux, I Paris 1926 <sup>3</sup> , II ss. Paris 1912 <sup>2</sup> . suppl. supplément, publié par L. Pirot – A. Robert – H. Cazelles, Paris 1928 ss.
DC	Glossarium mediae et infimae latinitatis, cond. a C. Dufresne Domino Du Cange, dig. G. A. L. Henschel, Parisiis 1840–1855.
DSp	Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire, par M. Viller – F. Cavallera – J. de Guibert – Ch. Baumgartner – M. Olphe-Galliard, Paris 1937 ss.
EL	Ephemerides Liturgicae, Romae 1887 ss.
FEW	Französisches etymologisches Wörterbuch, herausgeg. von W. von Wartburg, Bonn 1928 ss.
GCS	Griechische christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Berlin-Leipzig 1897 ss.
HDA	Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, herausgeg. von H. Bächtold-Stäubli, Berlin-Leipzig 1927 – 1942.
IF	Indogermanische Forschungen, Strassburg-Berlin 1892 ss.
LCP	Latinitas Christianorum Primaeva, Noviomagi 1932 ss.
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche, herausgeg. von M. Buchberger – J. Höfer – K. Rahner, Freiburg i. Br. 1957 <sup>2</sup> ss.

- MGH Monumenta Germaniae Historica, Lipsiae 1826 ss., Berolini-Hannoverae 1877 ss.
- |                             |  |
|-----------------------------|--|
| a.a.                        | auctores antiquissimi                                      |
| epist.                      | epistolae  |
| leg.                        | leges  |
| poet. lat. aevi Car.        | poetae latini aevi Carolini                                |
| script.                     | scriptores   |
| script. rer. Germ.          | scriptores rerum Germanicarum                              |
| script. rer. Mer.           | scriptores rerum Merovingicarum                            |
| script. rer. Lang. et Ital. | scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX |
- MLLM Mediae Latinitatis Lexicon Minus, composuit J. F. Niermeyer, Leiden 1954 ss.
- PG Patrologiae cursus completus, Series Graeca, accurante J. P. Migne, Parisiis 1857 ss.
- PL Patrologiae cursus completus. Series Latina, accurante J. P. Migne, Parisiis 1844 ss.
- RAC Reallexikon für Antike und Christentum, herausgeg. von Th. Klauser, Stuttgart 1950 ss.
- REW Romanisches etymologisches Wörterbuch, herausgeg. von W. Meyer-Lübke, Heidelberg 1935<sup>3</sup>.
- ThLL Thesaurus Linguae Latinae, Leipzig-München 1900 ss.
- VC Vigiliae Christianae. A Review of Early Christian Life and Language, Amsterdam 1947 ss.
- WzNT Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, herausgeg. von G. Kittel, Stuttgart 1933 ss. (réimpr. anast. Stuttgart 1953 ss.)



## LISTE DES OUVRAGES ET ARTICLES CONSULTÉS

- AALTO, P., *Untersuchungen über das lateinische Gerundium und Gerundivum* (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Ser. B., t. 62, 3), Helsinki 1949.
- ABEL, F. M., art. *Jérusalem*, dans: DACL VII, c. 2312 ss.
- BACHTOLD-STAUBLI, H., *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Berlin-Leipzig 1927 – 1942.
- BARBELENET, D., *De l'aspect verbal en latin ancien*, Paris 1913.
- BARDY, G., *Saint Augustin et les médecins*, dans: L'année théologique Augustinienne 13 (1953), p. 327 ss.
- BARTELINK, G. J. M., *Lexicologisch-semantische studie over de taal van de Apostolische Vaders*, Nijmegen 1952.
- BASTIAENSEN, A. A. R., *Observations sur le vocabulaire liturgique dans l'Itinéraire d'Égérie* (LCP 17), Noviomagi 1962.
- BAUERNFEIND, O., art. *Ἀρετή*, dans: WzNT I, p. 457 ss.
- BAUMSTARK, A., *Abendlandische Palästina-pilger des ersten Jahrtausends und ihre Berichte* (Gottesgesellschaft, Vereinsschrift 2 für 1906), Köln 1906.
- , *Das Alter der Peregrinatio Aetheriae*, dans: Oriens Christianus, N.S. 1 (1911), p. 32 ss.
- BAXTER, J. H. – JOHNSON, C. – ABRAHAMS, P., *Medieval Latin Wordlist from British and Irish Sources*, Oxford 1955<sup>4</sup>.
- BECHTEL, E. A., *Sanctae Silviae Peregrinatio. The Text and a Study of the Latinity* (Studies in Classical Philology 4, 1), Chicago 1902.
- BELLANGER, L., *In Antonini Placentini Itinerarium grammatica disquisitio*, Parisiis 1902.
- BERTRAM, G., art. *Ἐθνεγεία* etc., dans: WzNT II, p. 748 ss.
- , art. *Θαῦμα* etc., dans: WzNT III, p. 27 ss.
- BEYER, H. W., art. *Ἐὐλογέω*, dans: WzNT II, p. 751 ss.
- , art. *Προσκυνέω*, dans: WzNT VI, p. 759 ss.
- BLAISE, A. – CHIRAT, H., *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Strasbourg 1954.
- BLUDAU, A., *Die Pilgerreise der Aetheria*, Paderborn 1927.
- BOLKESTEIN, H., *Theophrastos' Charakter der Deisdaimonia als Religionsgeschichtliche Urkunde*, Giessen 1929.
- BONNET, M., *Le latin de Grégoire de Tours*, Paris 1890.
- BRAUN, J., *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 2 vol., München 1924.
- , *Die Reliquiare des christlichen Kultes und ihre Entwicklung*, Freiburg i. Br. 1940.
- BRAUN, R., *'Deus Christianorum'. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1962.
- BRÉHIER, L. – AIGRAIN, R., *Grégoire le Grand, les états barbares et la conquête arabe* (Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours 5), Paris 1947.
- BROX, N., *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnisterminologie*, München 1961.
- BUCHBERGER, M. – HOFER, J. – RAHNER, K., *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg i. Br. 1957<sup>1</sup> ss.
- CABROL, F., art. *Eucharistie*, dans: DACL V, c. 686 ss.
- CABROL, F. – LECLERCQ, H. – MARROU, H. I., *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Paris 1907 ss.

- CERFAUX, L. – TONDRIAU, J., *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine* (Bibliothèque de Théologie, série 3, t. 5), Paris-Tournai-New York-Rome 1957.
- CHARLIER, J. P., *La notion de signe (σημεῖον) dans le IV<sup>e</sup> Évangile*, dans: Revue des sciences philosophiques et théologiques 43 (1959), p. 434 ss.
- CLAUSS, J., art. *Reliquien*, dans: LThK VIII, c. 807 ss.
- COMPERNASS, J., *Vulgaria*, dans: Glotta 5 (1914), p. 214 ss.
- CONGAR, Y. M. J., *Le mystère du temple, ou l'économie de la présence de Dieu à sa créature de la Genèse à l'Apocalypse* (Lectio divina 22), Paris 1958.
- COOPER, F. T., *Wordformation in the Roman Sermo Plebeius*, New York 1895.
- CUMONT, F., *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942.
- DAUSEND, H., *Pilgerbericht der Nonne Aetheria* (Rel. Quellenschriften, Heft 85), Bonn 1932.
- DAVIES, J. G., *The Peregrinatio Egeriae and the Ascension*, dans: VC 8 (1954), p. 93 ss.
- DECKMANN, A. A., *A Study of the Impersonal Passive of the ventumest Type*, Philadelphia 1920.
- DE GUIBERT, J., art. *Adoratio*, dans: DSp I, c. 210 ss.
- DEICHMANN, F. W., art. *Cella*, dans: RAC II, c. 942 ss.
- DEKKERS, E., *De datum der 'Peregrinatio Egeriae' en het feest van Ons Heer Hemelvaart*, dans: Sacris Erudiri 1 (1948), p. 181 ss.
- DELATTE, A., *Le baiser, l'agenouillement et le prosternement de l'adoration (προσκύνησις) chez les Grecs*, dans: Académie royale de Belgique. Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques, 5<sup>e</sup> série, t. 37, Bruxelles 1951, p. 423 ss.
- DELEHAYE, H., *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles 1905.
- , *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité* (Studia hagiographica 17), Bruxelles 1927.
- , *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933<sup>a</sup>.
- DE STRYCKER, E., *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques. Recherches sur le papyrus Bodmer 5. Avec une édition critique du texte grec et une traduction annotée* (Subsidia hagiographica 33), Bruxelles 1961.
- DIEHL, E., *Inscriptiones latinae christianae veteres*, 3 vol., Berlin 1961<sup>a</sup>.
- DÖLGER, F. J., *IXΘΥΣ*, 5 vol., Münster i.W. 1910 – 1943.
- , *Die Eucharistie nach Inschriften frühchristlicher Zeit*, Münster i.W. 1922.
- , *Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum*, Münster i.W. 1925.
- , *Antike und Christentum. Kultur- und Religionsgeschichtliche Studien*, 6 vol., Münster i.W. 1929 – 1950.
- DREWS, D. P., *Zur Geschichte der Eulogien in der alten Kirche*, dans: Zeitschrift f. praktische Theologie 20 (1898), p. 18 ss.
- , *Ueber Gebrauch und Bedeutung des Wortes εὐχαριστία im kirchlichen Altertum*, dans: Zeitschrift f. praktische Theologie 20 (1898), p. 97 ss.
- DU GANGE, C., *Glossarium mediae et infimae latinitatis* (dig. G. A. L. Henschel), Parisiis 1840 – 1850.
- DYGVE, E., *Basilica discoperta. Un nouveau type d'édifice cultuel paléochrétien*, dans: Atti del IV congresso internazionale di archeologia cristiana, I, Roma 1940, p. 415 ss.
- EIJKENBOOM, P. C. J., *Het Christus-medicusmotief in de preken van Sint Augustinus*, Assen 1960.
- ELLEBRACHT, M. P., *Remarks on the Vocabulary of the Ancient Orations in the Missale Romanum* (LCP 18), Noviomagi 1963.
- ENGELS, L. J., *Observations sur le vocabulaire de Paul Diacre* (LCP 16), Noviomagi 1961.
- ERKELL, H., *Zur sogen. Peregrinatio Aetheriae*, dans: Eranos 56 (1958), p. 41 ss.
- ERNOUT, A., *De l'emploi du passif dans la Mulomedicina Chironis*, dans: Philologie et Linguistique. Mélanges offerts à Louis Havet, Paris 1909, p. 131 ss.

- , *Les mots grecs dans la Peregrinatio Aetheriae*, dans: *Emerita* 20 (1952), p. 289 ss.
- , *Aspects du vocabulaire latin*, Paris 1954.
- FEHRENBACH, E. — LECLERCQ, H., art. *Cella*, dans: *DACL* II, c. 2870 ss.
- FÉROTIN, M., *Le véritable auteur de la Peregrinatio Silviae: la vierge espagnole Etheria*, dans: *Revue des Questions Historiques* 38 (1903), p. 367 ss.
- FÉROTIN, M. — LECLERCQ, H., art. *Éthérie*, dans: *DACL* V, c. 552 ss.
- FESTUGIÈRE, A. J., *Cyrille de Scythopolis, Vie de saint Euthyme* (Les moines d'Orient III, 1), Paris 1962.
- FORCELLINI, A. — DE VIT, V., *Totius latinitatis lexicon*, Prati 1858 — 1875.
- FRANCESCHINI, AET. — WEBER, R., *Itinerarium Egeriae* (Corpus Christianorum. Excerpta in usum scholarum seorsum edita 1), Turnholti 1958.
- FRANZ, A., *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, 2 vol., Freiburg i.Br. 1909.
- FRIDRICHSEN, A., *Le problème du miracle dans le christianisme primitif*, Paris 1925.
- GAGOV, G. M., *Un significato poco noto del termine eulogia*, dans: *Miscellanea Francescana* 55 (1955), p. 387 ss.
- GAMILLSCHEG, E., *Etymologisches Wörterbuch der französischen Sprache*, Heidelberg 1928.
- GERNAND, K., *Die Bezeichnungen des Sarges im Galloromanischen* (Giessener Beiträge zur romanischen Philologie 21), Giessen 1928.
- GESSLER, J., *De lengtemaat van Christus*, dans: *Miscellanea historica in honorem Alberti de Meyer*, Leuven-Brussel 1946, p. 1036 ss.
- GEYER, P., *Zur Peregrinatio ad loca sancta*, dans: *ALL* 4 (1887), p. 611 ss., 8 (1892), p. 479 ss., et 9 (1894), p. 298 ss.
- , *Kritische Bemerkungen zu S. Silviae Aquitanae Peregrinatio ad loca sancta* (Programm Gymn. Augsburg), Augsburg 1890.
- , *Kritische und sprachliche Erläuterungen zu Antonini Placentini Itinerarium*, Augsburg 1892.
- , *Antonini Placentini Itinerarium*, dans: *Itineraria Hierosolymitana saeculi IIII–VIII* (CSEL 39), Vindobonae 1898, p. 159 ss.
- GILDEMEISTER, J., *Antonini Placentini Itinerarium im unentstellten Text. Mit deutscher Uebersetzung*, Berlin 1889.
- GOELZER, H., *Étude lexicographique et grammaticale de la latinité de S. Jérôme*, Paris 1884.
- , *Le latin de Saint Avit*, Paris 1909.
- GOLDSCHMIDT, R. C., *Paulinus' Churches at Nola*, Amsterdam 1940.
- GOUGAUD, L., art. *Baiser*, dans: *DSP* I, c. 1203.
- GRABAR, A., *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, 3 vol., Paris 1946.
- GRANDGENT, C. H., *An Introduction to Vulgar Latin*, Boston 1908.
- GRANT, R., *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*, Amsterdam 1952.
- GRISAR, R., *Zur Palästinareise des sog. Antoninus Martyr*, dans: *Zeitschrift f. katholische Theologie* 26 (1902), p. 760 ss.
- , *Nochmals das Pilgeritinerar des Anonymus von Piacenza*, dans: *Zeitschrift f. katholische Theologie* 27 (1903), p. 776 ss.
- GRUNDMANN, W., *Der Begriff der Kraft in der neutestamentlichen Gedankenwelt*, Stuttgart 1932.
- , art. *Δύναμις*, dans: *WzNT* II, p. 286 ss.
- HABEL, E. — GRÖBEL, F., *Mittelateinisches Glossar*, Paderborn 1959<sup>a</sup>.
- HARTMANN, R., *Volks Glaube und Volksbrauch in Palästina nach den abendländischen Pilgerschriften des ersten Jahrtausends*, dans: *Archiv f. Religionswissenschaft* 15 (1912), p. 137 ss.

- HAUBER, R. M., *The Late Latin Vocabulary of the Moralia of St. Gregory the Great* (Studies in Medieval and Renaissance Latin 7), Washington D.C. 1938.
- HAVERS, W., *Handbuch der erklärenden Syntax*, Heidelberg 1931.
- , *Zur Ursprung der sogenannten etymologischen Figuren*, dans: Festschrift Max Deutschein, Leipzig 1936, p. 1 ss.
- HERAEUS, W., *Zur sog. Peregrinatio Silviae*, dans: ALL 15 (1908), p. 549 ss.
- HOFMANN, J. B., *Beiträge zur Kenntnis des Vulgärlateins*, dans: IF 43 (1926), p. 80 ss.
- , *Lateinische Umgangssprache*, Heidelberg 1951<sup>a</sup>.
- , *Zur Wortschöpfung im Lateinischen*, dans: IF 60 (1952), p. 273.
- , *Lateinische Syntax und Stylistik, neubearbeitet von A. Szantyr* (Handbuch der Altertumswissenschaft 2, 2, 2), München 1964.
- HOPPENBROUWERS, H. A. M., *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance* (LCP 15), Noviomagi 1961.
- HORST, J., *Proskynein. Zur Anbetung im Urchristentum nach ihrer religionsgeschichtlichen Eigenart* (Neutestamentliche Forschungen, 3. Reihe, 2. Heft), Gütersloh 1932.
- JACOBY, A., *Heilige Längenmasse*, dans: Schweizerisches Archiv f. Volkskunde 29 (1929), p. 1 ss. et p. 181 ss.
- , art. *Christi Länge*, dans: HDA II, p. 63.
- , art. *Mass, messen*, dans: HDA V, p. 1852 ss.
- JANSSEN, H. H., *Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung. Von Tertullian bis Cyprian* (LCP 8), Noviomagi 1938.
- , *De oudste benamingen voor het kerkgebouw bij de latijnse christenen*, dans: Tijdschrift voor Taal en Letteren 27 (1939), p. 110 ss.
- , *Historische grammatica van het Latijn*, 2 vol., Den Haag 1952 – 1957.
- JANSSENS, J., *Les eulogies*, I, dans: Revue Bénédictine 7 (1890), p. 515 ss., II, dans: Revue Bénédictine 8 (1891), p. 28 ss.
- JEREMIAS, J., *Heiligengräber in Jesu Umwelt. Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu*, Göttingen 1958.
- KARLE, B., art. *Kuss, küssen*, dans: HDA V, p. 841 ss.
- KAUFMANN, C. M., *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, Freiburg i. Br. 1917.
- KEEL, G., *Laborare und operari. Verwendungs- und Bedeutungsgeschichte zweier Verben für 'arbeiten' im Lateinischen und Galloromanischen*, Bern 1942.
- KIEFER, A., *Aretologische Studien*. Leipzig 1929.
- KINNIREY, A. J., *The Late Latin Vocabulary of the Dialogues of St. Gregory the Great* (Studies in Medieval and Renaissance Latin 4), Washington D.C. 1935.
- KITTEL, G., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1933 ss. (réimpr. anast. Stuttgart 1953 ss.).
- KLAUSER, TH., *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1950 ss.
- KLEIN, H. W., *Zur Latinität des Itinerarium Egeriae (früher Peregrinatio Aetherae – sic –). Stand der Forschung und neue Erkenntnismöglichkeiten*, dans: Romanica. Festschrift für Gerhard Rohlfs, Halle (Saale) 1958, p. 243 ss.
- KOPP, C., *Die heiligen Stätten der Evangelien*, Regensburg 1959.
- KÖTTING, B., *Peregrinatio Religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, Regensburg–Münster i.W. 1950.
- , *Reliquienverehrung, ihre Entstehung und ihre Formen*, dans: Trierer theologische Zeitschrift 67 (1958), p. 321 ss.
- , art. *Devotionalien*, dans: RAC III, c. 862 ss.
- KREBS, J. PH. – SCHMALZ, J. H., *Antibarbarus der lateinischen Sprache*, 2 vol., Basel 1905–1907.

- KRETSCHMER, P., *Wortgeschichtliche Miscellen*, dans: Zeitschrift f. vergl. Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen 39 (1906), N.F. 19, p. 539 ss.
- KROESCH, S., *Change of Meaning by Analogy*, dans: Studies in honour of Herman Collitz, Baltimore 1930, p. 176 ss.
- LAMBERT, A., *Egeria, soeur de Galla*, dans: Revue Mabillon 27 (1937), p. 1 ss.
- , *L'Itinerarium Egeriae vers 414—416*, dans: Revue Mabillon 28 (1938), p. 49 ss.
- LAMPE, G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961 ss.
- LANGLOTZ, E. — DEICHMANN, F. W., art. *Basilika*, dans: RAC I, c. 1225 ss.
- LASSUS, J., *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, Paris 1947.
- LECLERQ, H., art. *Basilique*, dans: DACL II, c. 589.
- , art. *Confessio*, dans: DACL III, c. 2503 ss.
- , art. *Eucharistie*, dans: DACL V, c. 681 ss.
- , art. *Eulogie*, dans: DACL V, c. 733 ss.
- , art. *Liturgie de Jérusalem*, dans: DACL VII, c. 2376 ss.
- , art. *Locus, locus*, dans: DACL IX, c. 1935 ss.
- , art. *Martyr*, dans: DACL X, c. 2359 ss.
- , art. *Martyrium*, dans: DACL X, c. 2512 ss.
- , art. *Memoria*, dans: DACL XI, c. 296 ss.
- , art. *Reliques et reliquaires*, dans: DACL XIV, c. 2294 ss.
- , art. *Saint Sépulture*, dans: DACL XV, c. 517 ss.
- LECLERQ, J., *Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Âge* (Studia Anselmiana, fasc. 48), Romae 1961.
- LE COUR GRANDMAISON, M. — BILLET, B., *Le pèlerinage au fumier de Job et la date de la 'Peregrinatio Aetheriae'*, dans: Recherches de Science Religieuse 48 (1960), p. 460 ss.
- LEFEUVRE, P., *Courte histoire des reliques*, Paris 1932.
- LEFÈVRE, A., art. *Miracle*, dans: DB, suppl. V, c. 1299 ss.
- LEUMANN, M., *Lateinische Laut- und Formenlehre* (Handbuch der Altertumswissenschaft 2, 2, 1), München 1928<sup>a</sup> (réimpr. anast. 1963).
- LEWIS, CH. — SHORT, Ch., *A Latin Dictionary*, Oxford 1958.
- LÖFSTEDT, B., *Zur Lexikographie der mittellateinischen Urkunden Spaniens*, dans: ALMA 29 (1959), p. 5 ss.
- , *Studien über die Sprache der langobardischen Gesetze* (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Latina Upsaliensia 1), Stockholm — Göteborg — Uppsala 1961.
- LÖFSTEDT, E., *Beiträge zur Kenntnis der späteren Latinität*, Uppsala 1907.
- , *Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae*, Uppsala 1911 (réimpr. anast. Oxford-Uppsala-Leipzig 1936).
- , *Vermischte Studien zur lateinischen Sprachkunde und Syntax*, Lund 1936.
- , *Syntactica. Studien und Beiträge zur historischen Syntax des Lateins*, 2 vol., Lund 1942<sup>a</sup> et 1933 (réimpr. anast. 1956).
- , *Coniectanea. Untersuchungen auf dem Gebiete der antiken und mittelalterlichen Latinität*, I, Stockholm 1950.
- , *Late Latin*, Oslo-London-Wiesbaden-Paris-Cambridge (Mass.) 1959.
- LORIE, L. TH. A., *Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii. With Reference to the Fourth and Fifth Century Monastic Literature* (LCP 11), Noviomagi 1955.
- MAROUZEAU, J., *Quelques aspects de la formation du latin littéraire*, Paris 1949.
- , *Traité de stylistique latine*, Paris 1954<sup>a</sup>.

- MARTI, B. M., *Proskynesis and adorare*, dans: *Language* 12 (1936), p. 272 ss.
- MEISTER, C., *De Itinerario Aetheriae abbatisae perperam nomini S. Silviae addicto*, dans: *Rheinisches Museum f. Philologie*, N.F. 64 (1909), p. 337 ss.
- MENSCHING, G., *Das Wunder im Glauben und Aberglauben der Völker*, Leiden 1957.
- MEYER, K. H., *Perfektive, imperfektive und perfektische Aktionsart im Lateinischen*, Leipzig 1917.
- MEYER – LÜBKE, W., *Grammatik der romanischen Sprachen*, 4 vol., Leipzig 1890 – 1902.
- , *Romanisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1935<sup>2</sup>.
- MICHEL, O., art. *Μιμνήσκομαι* etc., dans: *WzNT* IV, p. 683 ss.
- MOHRMANN, CHRISTINE, *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin I: Lexikologie und Wortbildung* (LCP 3), Noviomagi 1932 (réimpr. anast. avec *Nachtrag*, Amsterdam 1965).
- , *Le latin commun et le latin des chrétiens*, dans: *VC* 1 (1947), p. 1 ss.
- , *Laatlaitin en Middelleeuws Latijn*, Utrecht–Brussel 1947.
- , *Les éléments vulgaires du latin des chrétiens*, dans: *VC* 2 (1948), p. 89 ss. et 163 ss.
- , *Les origines de la latinité chrétienne à Rome*, dans: *VC* 3 (1949), p. 67 ss. et 163 ss.
- , *Les emprunts grecs dans la latinité chrétienne*, dans: *VC* 4 (1950), p. 193 ss.
- , *Compte-rendu de: Éthérie. Journal de voyage. Texte latin, introduction et traduction*, par H. Pétré, dans: *VC* 4 (1950), p. 119 ss.
- , *Problèmes stylistiques dans la littérature latine chrétienne*, dans: *VC* 9 (1955), p. 222 ss.
- , *Linguistic Problems in the Early Christian Church*, dans: *VC* 11 (1957), p. 11 ss.
- , *Compte-rendu de: Peregrinatio Religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, par B. Kötting, dans: *VC* 13 (1959), p. 250 ss.
- , *Études sur le latin des chrétiens. I: Le latin des chrétiens*, Roma 1961<sup>1</sup>, *II: Latin chrétien et médiéval*, Roma 1961.
- , *Le problème de la continuité de la langue littéraire*, dans: *Il passaggio dall'antichità al medioevo in Occidente*, Spoleto 1962, p. 329 ss.
- , *Le conflit pascal au II<sup>e</sup> siècle*, dans: *VC* 16 (1962), p. 154 ss.
- , *Les dénominations de l'église en tant qu'édifice en grec et en latin au cours des premiers siècles chrétiens*, dans: *Revue des Sciences Religieuses* 36 (1962), p. 155 ss.
- MORIN, G., *Un passage énigmatique de saint Jérôme contre la pèlerine espagnole Eucheria*, dans: *Revue Bénédictine* 30 (1913), p. 174 ss.
- MÜLLER, C., *Oratio – oratorium*, dans: *Donum Natalicium Schrijnen*, Nijmegen–Utrecht 1929, p. 717 ss.
- NIEDERMANN, M., *Ueber einige Quellen unserer Kenntnis des späteren Vulgärlateins*, dans: *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 29 (1912), p. 313 ss.
- NIERMEYER, J. F., *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, Leiden 1954 ss.
- NORBERG, D., *In Registrum Gregorii Magni studia critica*, Uppsala 1937.
- , *Syntaktische Forschungen auf dem Gebiete des Spätlateins und des frühen Mittellateins*, Uppsala 1943.
- , *Beiträge zur spätlateinischen Syntax*, Uppsala 1944.
- O'DONNELL, J. F., *The Vocabulary of the Letters of Saint Gregory the Great* (Studies in Medieval and Renaissance Latin 2), Washington D.C. 1934.
- PAROT, A., *Golgotha et Saint Sépulcre*, Neuchâtel–Paris 1955.
- PÉE, W. – WINNEN, G. – RENSON, J., *De benamingen van de doodkist in Noord- en Zuid-Nederland, Wallonië en de aangrenzende gebieden*, dans: *Taal en Tongval* 9 (1957), p. 97 ss.
- PEI, M. A., *The Language of the Eighth Century Texts in Northern France*, New York 1932.
- PERSSON, P., *Zur lateinischen Semasiologie und Syntax*, dans: *Eranos* 13 (1913), p. 147 ss.



- PÉTRÉ, HÉLÈNE, *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain 1948.
- , *Éthérie. Journal de voyage. Texte latin, introduction et traduction*, Paris 1957<sup>a</sup>.
- PIACENZA, P., *De Itinerario Antonini Placentini*, dans: EL 17 (1903), p. 338 ss. et 598 ss.
- PIROT, L. — ROBERT, A. — CAZELLES, H., *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, Paris 1928 ss.
- PRÜMM, K., *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Rom 1954.
- PUSCARIU, S., *Études de linguistique roumaine*, Cluj-București 1937.
- RATZINGER, J., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954.
- REITZENSTEIN, R., *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig 1906.
- RHEINFELDER, H., *Kultsprache und Profansprache in den romanischen Ländern. Sprachgeschichtliche Studien, besonders zum Wortschatz des Französischen und des Italienischen*, Genève-Firenze 1933.
- ROHLFS, G., *Die lexikalische Differenzierung der romanischen Sprachen*, München 1954.
- RÖNSCH, H., *Italia und Vulgata. Das Sprachidiom der urchristlichen Italia und der katholischen Vulgata unter Berücksichtigung der römischen Volkssprache*, Marburg 1875<sup>a</sup>.
- , *Semasiologische Beiträge zum lateinischen Wörterbuch*, 3 vol., Leipzig 1887 – 1889.
- ROUSSEL, R., *Les pèlerinages à travers les siècles*, Paris 1954.
- RUSH, A. C., *Death and Burial in Christian Antiquity* (The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity 1), Washington D.C. 1941.
- SALONIUS, A. H., *Vitae Patrum*, Lund 1920.
- SCHERMANN, TH., *Εὐχαριστία und εὐχαριστεῖν in ihrem Bedeutungswandel bis 200 n. Chr.*, dans: *Philologus* 69 (1910), p. 374 ss.
- SCHMID, H. F., *Zur Geschichte der Bedeutungsentwicklung westslavischer Lehnwörter für Institutionen der lateinisch-germanischen Kultur*, dans: *Streitberg-Festgabe*, Leipzig 1924, p. 326 ss.
- SCHNEIDER, A. M., art. *Atrium*, dans: RAC I, c. 888 ss.
- , *Basilica discripta*, dans: *Theologische Revue* 44 (1948), p. 139 ss.
- SCHNEIDER, C., *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, 2 vol., München 1954.
- SCHNEIDER, J., art. *Βαίειν*, dans: WzNT I, p. 516 ss.
- SCHRIJNEN, J., *Uit het leven der Oude Kerk*, Bussum-Utrecht 1919.
- , *Charakteristik des altchristlichen Latein* (LCP 1), Noviomagi 1932.
- , *Collectanea Schrijnen. Verspreide opstellen van Dr. Jos. Schrijnen*, Nijmegen 1939.
- SCHRIJNEN, J. — MOHRMANN, CHRISTINE, *Studien zur Syntax der Briefe des hl. Cyprian*, 2 vol. (LCP 5–6), Noviomagi 1936 – 1937.
- SCHUMACHER, W. N., art. *Memoria*, dans: LThK VII, c. 264.
- SEIDLER, H., *Allgemeine Stilistik*, Göttingen 1953.
- SEITZ, J., *Ueber die Verwendung der Abstrakta in den Dialogen Gregors des Grossen*, Jena 1938.
- SIEGERT, H., *Lat. esse und adesse als Bewegungsverba*, dans: *Museum Helveticum* 9 (1952), p. 182 ss.
- SITTL, C., *Die Gebärden der Griechen und Römer*, Leipzig 1890.
- SKOK, P., *La terminologie chrétienne en Slave: l'église, les prêtres et les fidèles*, dans: *Revue des études slaves* 7 (1927), p. 177 ss.
- SOMMER, F., *Vergleichende Syntax der Schulsprachen*, Stuttgart 1959<sup>a</sup>.
- SOPHOCLES, E. A., *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, 2 vol., Boston 1887 (réimpr. anast. New York 1957).
- SOUTER, A., *A Glossary of Later Latin to 600 A.D.*, Oxford 1949.
- SPITZER, L., *Wortgeschichtliches*, dans: *Zeitschrift f. französische Sprache und Literatur* 44 (1917), p. 246 ss.

- , *The Epic Style of the Pilgrim Aetheria*, dans: *Comparative Literature* 1 (1949), p. 225 ss.
- STEMPLINGER, E., art. *Abmessen*, dans: *RAC* I, c. 17 ss.
- STEPHANUS, H. — HASE, C. — DINDORFIUS, G. — DINDORFIUS, L., *Thesaurus Graecae Linguae*, Parisiis 1831 — 1865.
- STOLZ, F., *Das Präfix dis-*, dans: *ALL* 13 (1904), p. 99 ss.
- STRATHMANN, H., art. *Μάγευς* etc., dans: *WzNT* IV, p. 477 ss.
- STRAUB, H., art. *Oratorium*, dans: *LThK* VII, c. 1192 ss.
- STÜRENBERG, H., *Relative Ortsbezeichnung*, Leipzig-Berlin 1932.
- SÜSS, W., *Studien zur lateinischen Bibel*, I, Tartu 1933.
- SVENNUNG, J., *Orosiana. Syntaktische, semasiologische und kritische Studien zu Orosius*, Uppsala 1922.
- , *Wortstudien zu den spätlateinischen Oribasiusrezensionen*, Uppsala 1933.
- , *Untersuchungen zu Palladius und zur lateinischen Fach- und Volkssprache*, Uppsala 1936.
- TAGLIAVINI, C., *Storia di parole pagane e cristiane attraverso i tempi*, Brescia 1963.
- TESTINI, P., *Archeologia Cristiana*, Roma-Parigi-Tournai-New York 1958.
- THIELMANN, PH., *Habere mit dem Infinitiv und die Entstehung des romanischen Futurums*, dans: *ALL* 2 (1885), p. 157 ss.
- THOMAS, F., *Recherches sur le développement du préverbe latin ad-*, Paris 1938.
- TUCH, D. F., *Antoninus Martyr. Seine Zeit und seine Pilgerfahrt nach dem Morgenlande*, Leipzig 1864.
- ULLMANN, S., *The Principles of Semantics*, Glasgow 1959<sup>a</sup>.
- VÄÄNÄNEN, V., *Le latin vulgaire des inscriptions Pompéiennes* (Deutsche Akademie der Wissenschaften, Abhandlungen 1958:3), Berlin 1959<sup>a</sup>.
- , *Introduction au latin vulgaire*, Paris 1963.
- VAN DEN BOSCH, J., *Capa, basilica, monasterium et le culte de saint Martin de Tours. Étude lexicologique et sémasiologique* (LCP 13), Noviomagi 1959.
- VAN DER HEYDE, K., *Composita en Verbaalaspect bij Plautus*, Amsterdam 1926.
- VAN OMME, A. N., *Virtus. Een semantische studie*, Utrecht 1946.
- VAN OORDE, W., *Lexicon Aetherianum*, Amstelodami 1930.
- VAN WAGENINGEN, J., *Manere = esse*, dans: *Mnemosyne* 47 (1919), p. 343 ss.
- VIGOUROUX, F., *Dictionnaire de la Bible*, I, Paris 1926<sup>a</sup>, II ss., Paris 1912<sup>a</sup>.
- , art. *Bénédictio*, dans: *DB* I, c. 1580 ss.
- , art. *Cour*, dans: *DB* II, c. 1077 ss.
- VILLER, M. — CAVALLERA, F. — DE GUIBERT, J. — BAUMGARTNER, CH. — OLPHE-GALLIARD, M., *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, Paris 1937 ss.
- VINCENT, H. — ABEL, F. M., *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*, 2 vol., Paris 1912 — 1926.
- VOELKL, L., art. *Confessio*, dans: *LThK* III, c. 35 ss.
- , *Die konstantinischen Kirchenbauten nach den literarischen Quellen des Okzidents*, dans: *Rivista di archeologia cristiana* 30 (1954), p. 99 ss.
- VON HARNACK, A., *Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte*, Leipzig 1892.
- , *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 2 vol., Leipzig 1924<sup>5</sup>.
- VON HOVORKA, O. — KRONFELD, A., *Vergleichende Volksmedizin*, 2 vol., Stuttgart 1909.
- VON WARTBURG, W., *Französisches etymologisches Wörterbuch*, Bonn 1928 ss.
- VOSSLER, K. — SCHMECK, H., *Einführung ins Vulgärlatein*, München 1954.

- WACKERNAGEL, J., *Vorlesungen über Syntax*, 2 vol., Basel 1926<sup>2</sup>-1928<sup>2</sup>.  
 —, *Kleine Schriften*, Göttingen 1953.
- WAGENVOORT, H., *Imperium. Studien over het manabegrip in zede en taal der Romeinen*, Amsterdam 1941.
- WISTRAND, E., *Ueber das Passivum* (Göteborgs Kungl. Vetenskaps- och Vitterhetssamhälles Handlingar, Sjätte Följden, Ser. A, Band 1, 1), Göteborg 1941.  
 —, *Nach innen oder nach aussen? Zum geographischen Sprachgebrauch der Römer* (Göteborgs Högskolas Årsskrift, Band LII, 1946, 1), Göteborg 1946.  
 —, *Konstantins Kirche am heiligen Grab in Jerusalem nach den ältesten literarischen Zeugnissen* (Göteborgs Högskolas Årsskrift, Band LVIII, 1952, 1), Göteborg 1952.  
 —, *Textkritisches zur Peregrinatio Aetheriae* (Göteborgs Kungl. Vetenskaps- och Vitterhetssamhälles Handlingar, Sjätte Följden, Ser. A, Band 6, 1), Göteborg 1955.
- WÖLFFLIN, E., *Ueber die Latinität der Peregrinatio ad loca sancta*, dans: ALL 4 (1887), p. 259 ss.
- WOLTERSTORFF, C., *Zu Peregrinatio Aetheriae* 12, 2, dans: Berliner philologische Wochenschrift 38 (1918), p. 1241 ss.
- ZIEGLER, J., *Die Peregrinatio Aetheriae und die hl. Schrift*, dans: Biblica 12 (1931), p. 162 ss.
- ZOEFFL, F., art. *Paradies*, dans: LThK VIII, c. 72 ss.

## INTRODUCTION

Des deux récits de voyage qui seront l'objet de notre étude, l'*Itinerarium Egeriae* et l'*Antonini Placentini Itinerarium*, le premier a à peine besoin d'être présenté. Écrit, selon toute probabilité, à la fin du IV<sup>e</sup> siècle ou au début du V<sup>e</sup><sup>1</sup>, cet ouvrage, qui a déjà fait couler beaucoup d'encre, ne nous est malheureusement parvenu qu'en partie, dans un manuscrit du XI<sup>e</sup> siècle, découvert en 1884 par Gamurrini. Plusieurs fois déjà cet ouvrage a constitué une source précieuse, non seulement pour les linguistes – il suffit de penser à l'oeuvre magistrale de Löfstedt<sup>2</sup> – mais aussi pour les spécialistes de l'histoire, de l'archéologie et de la liturgie.

L'*Antonini Placentini Itinerarium* ne jouit pas, jusqu'à présent, de la même notoriété. Écrit vers 570, nous ne savons à peu près rien de son auteur. La seule chose certaine, c'est que cet auteur originaire de l'Italie du Nord et que, vers 570, il a entrepris, avec quelques compagnons, un pèlerinage en Terre-Sainte. Certains spécialistes<sup>3</sup> l'identifient au

<sup>1</sup> Nous n'avons pas l'intention d'intervenir dans la discussion sur la date de parution de l'ouvrage d'Égérie. Comme ouvrages principaux sur ce sujet signalons : C. MEISTER, *De Itinerario Aetheriae abbatissae perperam nomini S. Silviae addicto*, dans : *Rheinisches Museum f. Philologie*, N.F. 64 (1909), p. 337 ss. ; A. BAUMSTARK, *Das Alter der Peregrinatio Aetheriae*, dans : *Oriens Christianus*, N.S. 1 (1911), p. 32 ss. ; G. MORIN, *Un passage énigmatique de saint Jérôme contre la pèlerine espagnole Eucheria*, dans : *Revue Bénédictine* 30 (1913), p. 174 ss. ; A. LAMBERT, *Egeria, soeur de Galla*, dans : *Revue Mabillon* 27 (1937), p. 1 ss. ; *Id.*, *L'Itinerarium Egeriae vers 414–416*, dans : *Revue Mabillon* 28 (1938), p. 49 ss. ; HÉLÈNE PÉTRÉ, *Éthérie. Journal de voyage. Texte latin, introduction et traduction*, Paris 1957<sup>2</sup>, p. 14 ss. ; CHRISTINE MOHRMANN, *Compte-rendu de : Éthérie. Journal de voyage. Texte latin, introduction et traduction*, par H. Pétré, dans : *VC* 4 (1950), p. 121 ; M. LE COUR GRANDMAISON – B. BILLET, *Le pèlerinage au fumier de Job et la date de la 'Peregrinatio Aetheriae'*, dans : *Recherches de Science Religieuse* 48 (1960), p. 460 ss. ; E. DEKKERS, *De datum der 'Peregrinatio Egeriae' en het feest van Ons Heer Hemelvaart*, dans : *Sacris Erudiri* 1 (1948), p. 181 ss., alléguait un argument liturgique que J. G. DAVIES, *The Peregrinatio Egeriae and the Ascension*, dans : *VC* 8 (1954), p. 93 ss., réfuta plus tard.

<sup>2</sup> E. LÖFSTEDT, *Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae*, Uppsala, 1911 (réimpr. anast. Oxford-Uppsala-Leipzig 1936).

<sup>3</sup> Ainsi D. F. TUCH, *Antoninus Martyr. Seine Zeit und seine Pilgerfahrt nach dem Morgen-*

martyr saint Antonin de Plaisance, ce que d'autres<sup>1</sup> contestent. Sans nous arrêter davantage au problème de l'identité de l'auteur, et pour plus de commodité, nous nous conformerons au *Thesaurus Linguae Latinae* et l'appellerons Antonin et non l'Anonyme de Plaisance, comme on le fait parfois.

Bien que l'ouvrage d'Antonin ait été beaucoup moins étudié que celui d'Égérie, on en connaît le texte depuis plus longtemps. La première édition, suivie de plusieurs autres, parut en 1640 à Angers. Alors que, pour Égérie, nous ne disposons que d'un seul manuscrit, du XI<sup>e</sup> siècle, plusieurs manuscrits du récit d'Antonin ont été conservés, dont le plus ancien date du VIII<sup>e</sup> siècle. Ces différents textes présentent malheureusement des divergences assez grandes. Une étude critique de ces manuscrits a été faite par J. Gildemeister<sup>2</sup> et par P. Geyer<sup>3</sup>. Depuis Gildemeister, on classe ces manuscrits en deux groupes. Les manuscrits G et B forment le premier groupe; ils ont servi à établir l'édition officielle, car c'est probablement leur texte qui se rapproche le plus de l'original. Les autres contiennent bon nombre de modifications arbitraires sous la forme de suppressions, d'additions et de 'corrections' grammaticales. On désigne généralement sous le nom de *recensio altera* le texte établi à partir de ces derniers manuscrits. Nos recherches ont été faites, bien entendu, sur le premier texte, et ce n'est qu'exceptionnellement que nous nous référons au second, à titre de comparaison.

Quelques années après Geyer, L. Bellanger<sup>4</sup> publia à son tour une étude philologique sur l'ouvrage d'Antonin. Il s'attacha surtout à y relever les particularités phonétiques, morphologiques et syntaxiques. La lexicologie et la sémantique n'occupent qu'une place négligeable dans son travail.

Dans l'introduction de son étude sur Égérie<sup>5</sup>, le grand philologue suédois Löfstedt écrit que la langue de celle-ci mérite en tous points d'être étudiée à fond, et il dit entre autres: 'muss sie, wenn dabei irgend

lande, Leipzig 1864, p. 1; P. PIACENZA, *De Itinerario Antonini Placentini*, dans: EL 17 (1903), p. 338 ss. et 598 ss.

<sup>1</sup> Par exemple H. GRISAR, *Zur Palästina-reise des sog. Antoninus Martyr*, dans: Zeitschrift f. katholische Theologie 26 (1902), p. 760 ss.; *Id.*, *Nochmals das Pilgeritinerar des Anonymus von Piacenza*, dans: Zeitschrift f. katholische Theologie 27 (1903), p. 776 ss.

<sup>2</sup> *Antonini Placentini Itinerarium im unentstellten Text. Mit deutscher Uebersetzung*, Berlin 1889, p. IV ss.

<sup>3</sup> *Kritische und sprachliche Erläuterungen zu Antonini Placentini Itinerarium*, Augsburg 1892, p. I ss.

<sup>4</sup> *In Antonini Placentini Itinerarium grammatica disquisitio*, Parisiis 1902.

<sup>5</sup> *Komm.*, p. 12.

ein grösserer Gewinn für die lateinische Sprachgeschichte überhaupt abfallen soll, mehr als bisher im Zusammenhang mit anderen älteren oder späteren Denkmälern der niederen Sprachschichten behandelt werden'. Dans les pages qui suivent, nous nous proposons donc d'examiner du point de vue linguistique le texte d'Égérie en même temps que celui d'Antonin. Il est évident que, pour obtenir une image aussi complète que possible, il faudrait que cet examen comportât tous les aspects de la langue. Nous n'avons pourtant pas l'intention de traiter de la syntaxe, étant donné qu'après les études de Löfstedt et de Bellanger, nous ne pourrions éviter de tomber dans des répétitions, tant pour Égérie que pour Antonin. D'autre part, une étude exhaustive de la lexicologie et de la sémantique nous amènerait également à des redites gênantes, en ce qui concerne Égérie du moins, et dépasserait de beaucoup le cadre d'une thèse. Bien que nous nous rendions compte des inconvénients que finit par entraîner toute limitation de ce genre, nous nous bornerons à l'examen d'un certain nombre de mots et d'expressions qui se rapportent plus spécialement à un aspect déterminé, mais important, des personnages: leur qualité de pèlerins chrétiens.

Nous disions donc que nous avons décidé de comparer l'ouvrage d'Égérie à l'*Itinerarium* d'Antonin. Pourquoi précisément celui d'Antonin? Dès le IV<sup>e</sup> siècle, plusieurs ouvrages de pèlerins ou à l'usage des pèlerins, écrits en latin, traitent de la Terre-Sainte: on les désigne généralement sous le nom de *Itineraria Hierosolymitana*. Mais les récits d'Égérie et d'Antonin s'en distinguent sur un point important pour nous. Celui d'Antonin et, plus encore, celui d'Égérie ont un caractère très personnel: ce sont des comptes-rendus réels d'un pèlerinage qu'ils ont fait eux-mêmes. Les autres *itineraria* – nous ne parlons pas ici de courts écrits, comme quelques lettres de saint Jérôme – ne sont que des guides de voyage, des descriptions des lieux saints, sans plus, destinés aux curieux ou aux pèlerins futurs. On n'y trouve rien sur le déroulement même du pèlerinage.

Quel qu'ait été au juste le pays d'origine d'Égérie<sup>1</sup>, il se situe sans aucun doute, comme celui d'Antonin, dans le territoire de ce qui deviendra un jour le territoire des langues romanes. C'était une raison de plus pour nous de comparer leurs idiomes.

Il va sans dire que le terrain restreint du vocabulaire que nous nous proposons d'examiner, ne donnera pas lieu à des conclusions d'une très grande portée. Le tout se présentera plutôt comme une série de monographies sur des termes qui ont tous en commun de se rapporter à l'état du pèlerin et à son pèlerinage.

<sup>1</sup> On trouvera un aperçu de la question chez PÉTRÉ, *Éthérie*, p. 11 ss.



Si le nombre des termes étudiés est assez limité, nous avons pourtant essayé de les situer dans un cadre aussi large que possible. C'est pourquoi certaines parties ont pris l'aspect de monographies, dans lesquelles la langue d'Égérie et d'Antonin ont été l'occasion d'une étude sur l'évolution sémantique de certains termes de la langue chrétienne la plus ancienne et même de la langue pré-chrétienne.

Pour le texte d'Égérie, nous nous sommes servi de l'édition de Ae. Franceschini et de R. Weber<sup>1</sup>. Derrière les chiffres indiquant les chapitres, le chiffre entre parenthèses indique la page de l'édition de Geyer<sup>2</sup>. C'est de cette dernière édition que nous nous sommes également servi pour le texte d'Antonin. Les citations comportent le numéro de la page et de la ligne. Les citations des autres auteurs ont été prises autant que possible dans les éditions d'usage courant. Pour les grands auteurs profanes, nous n'avons pas cru devoir mentionner les éditions. Dans les autres cas, les références aux éditions se trouvent dans les notes. Les PG et PL comportent les indications des volumes et de la colonne, les CSEL et MGH celles des volumes (éventuellement la partie), la page et la ligne.

<sup>1</sup> *Itinerarium Egeriae* (Corpus Christianorum. Excerpta in usum scholarum seorsum edita 1), Turnholti 1958.

<sup>2</sup> *Itinera Hierosolymitana saeculi IIII–VIII* (CSEL 39), Vindobonae 1898.



## LE PÈLERIN COMME VOYAGEUR

Le sujet que nous allons traiter dans ce chapitre n'est pas, à vrai dire, l'aspect le plus intéressant ni le plus important des pèlerinages: 'voyager', en effet, et toutes les notions qui s'y rattachent sont choses assez communes et ne caractérisent pas spécialement les pèlerins. Pourtant, les mots qui expriment de telles notions sont souvent intéressants du point de vue philologique. Parce qu'ils ont un sens très général, ils s'emploient constamment et sont exposés à s'user rapidement et à perdre de leur valeur expressive. On sera amené ainsi, surtout dans la langue parlée, friande d'expressions fortes, à avoir recours à des synonymes nouveaux, plus frappants.

Nous nous proposons ici d'examiner dans quelle mesure Égérie et Antonin se conforment à la tradition classique de la langue ou s'en écartent, pour se rapprocher, par exemple, de la langue parlée contemporaine.

Comme la deuxième partie du récit d'Égérie, à partir du chapitre 24, est presque exclusivement consacré à la célébration des cérémonies liturgiques à Jérusalem, nous ne l'incluons pas directement dans notre examen. Nous parlerons néanmoins des verbes qui s'y présentent, dans la mesure où ils complètent utilement l'étude des mots rencontrés dans la première partie.

Pour plus de clarté, nous groupons autant que possible les mots suivant leur signification. Dans chaque groupe sémantique nous examinons d'abord les mots employés par les deux auteurs, ensuite ceux qui ne se présentent que chez l'un d'eux.

## VOYAGER — COURIR LE MONDE — ALLER

Pour exprimer cette notion, Égérie, dans la première partie de son ouvrage, emploie le plus souvent le verbe *ire*: en tout, pas moins de 26 fois. Dans la plupart des cas, aucun complément n'indique la direction vers laquelle l'on se dirige ni le lieu d'où l'on vient, mais bien le chemin par lequel l'on va et la région qu'on traverse. Aussi, *ire* a-t-il, en général,

le sens de 'cheminer', sans plus. Dans 5 cas seulement la direction est indiquée: 5, 11 (45), 7, 3 (47), 17, 3 (60), 19, 16 (64) et 22, 1 (69). Dans 19, 16 (64), ce n'est d'ailleurs pas Égérie elle-même qui parle, mais elle cite son guide. 2, 4 (38) est le seul endroit où *ire* s'accompagne du point de départ. Ce fait, peu important en soi, mérite cependant notre attention pour une autre raison. Le verbe *ire* est, de nature, un des verbes de mouvement qui a un aspect verbal indéterminé<sup>1</sup>. Il est évident qu'un mot présentant cet aspect ne s'accompagne ni d'indication de but ni de point de départ, puisque c'est l'aspect verbal déterminé qui s'en charge. K. H. Meyer, dans son étude *Perfektive, imperfektive und perfektische Aktionsart im Lateinischen*, après des investigations faites chez Plaute, Térence, Lucrèce, Catulle, Virgile, Horace, Cicéron et Tacite, signale que, chez ces auteurs, la forme simple des verbes de mouvement, de *ire* notamment, est beaucoup moins souvent accompagnée d'un complément indiquant le but et le point de départ que leurs composés, et que certains de ces auteurs, Térence, Horace, Cicéron et Tacite notamment, omettent systématiquement d'indiquer le point de départ. Il est curieux de voir jusqu'à quel point Égérie se conforme à cette règle. On en trouve un bel exemple dans 7, 1 (46): *omnia loca, quae filii Israhel exeuntes de Ramesse tetigerant euntes, donec...* Les assertions de Schrijnen-Mohrmann<sup>2</sup> observant que, dans la période tardive de la langue, le sens linguistique de l'aspect verbal n'a aucunement disparu, s'en trouvent confirmées. D'autre part, il est évident que les verbes à aspect verbal indéterminé s'emploient de préférence aux temps indéfinis<sup>3</sup>. A cet égard aussi, Égérie a gardé un sens linguistique remarquable. Partout nous trouvons les temps indéfinis de *ire*, sauf dans 6, 4 (46) et 16, 7 (60): *ieramus*, 12, 11 (55): *iveramus*, 6, 3 (46): *ierant*; mais ici *ire* prend plutôt l'aspect verbal déterminé de *venire* 'venir'. Comme dans 6, 4 (46) par exemple: *eisdem mansionibus, quibus ieramus, reversi sumus in Clesma*.

Dans la deuxième partie du récit d'Égérie, *ire* se présente 25 fois, non plus dans le sens de 'voyager', mais de 'aller, se rendre'. Ici le point de départ est mentionné 2 fois et le but 20 fois; ce but est presque toujours l'un ou l'autre sanctuaire. Le fait d'indiquer si souvent le point de départ du voyage contraste avec ce que nous avons observé au sujet de *ire*

<sup>1</sup> Cf. K. H. MEYER, *Perfektive, imperfektive und perfektische Aktionsart im Lateinischen*, Leipzig 1917, p. 9 ss.; J. B. HOFMANN, *Lateinische Syntax und Stylistik, neubearbeitet von A. Szantyr*, München 1964, p. 303. Pour *ambulare* voir K. VAN DER HEIJDE, *Composita en Verbaalaspect bij Plautus*, Amsterdam 1926, p. 15.

<sup>2</sup> J. SCHRIJNEN - CHRISTINE MOHRMANN, *Studien zur Syntax der Briefe des hl. Cyprian*, II, Noviomagi 1937, p. 8.

<sup>3</sup> Cf. MEYER, *o.c.*, p. 72; J. WACKERNAGEL, *Vorlesungen über Syntax*, II, Basel 1928<sup>a</sup>, p. 181.

dans la première partie. Mais, sur 20 compléments de direction, il n'y en a pas moins de 12 indiquant *ad Anastasim*. Comme nous le verrons à maintes reprises, Égérie répète volontiers des expressions toutes faites. En outre, dans 2 cas, *ire* s'accompagne de *susu*, de sorte qu'ici *susu ire* équivaldrait à *subire*. Et dans 34 (85): *Judas... hivit ad Judaeos* nous sommes très probablement en présence d'une expression qui lui a été inspirée par la Bible.<sup>1</sup>

D'autre part, il est remarquable que, sur 25 formes du verbe dans la seconde partie, il en est 23 qui se présentent à l'impersonnel passif. D'autres verbes qu'elle emploie dans le même contexte, comme *ascendere*, *descendere*, *subire*, *accedere* et *venire* ont habituellement une forme active. Égérie construit souvent, non seulement *ire*, mais d'autres verbes aussi, parmi lesquels *procedere*, *ambulare*, *exire*, *intrare*, *pervenire*, à l'impersonnel passif. A de rares exceptions près, on retrouve ces mêmes cas dans la seconde partie de son ouvrage, où elle décrit les cérémonies liturgiques. Il ne peut s'agir d'un simple hasard. Le passif impersonnel s'emploie surtout lorsqu'on ne peut, ou qu'on juge inutile, de nommer l'agent. L'action elle-même en est rehaussée<sup>2</sup>. Cette forme est, en outre, propre aux documents où l'on se contente d'énoncer des faits avec impartialité<sup>3</sup>. La seconde partie du récit d'Égérie offre ce caractère: l'attention se porte non pas sur le peuple des fidèles, mais sur les actes liturgiques eux-mêmes. C'est pourquoi le passif impersonnel a beaucoup plus de raison d'être dans cette partie que dans la première, qui a un accent beaucoup plus personnel<sup>4</sup>. Van Oorde, comme Löfstedt d'ailleurs, pensant qu'Égérie n'écrit pas comme elle parle, mais s'applique au contraire à écrire un latin conforme aux exigences de la langue littéraire, appuie cette assertion sur le fait que, chez elle, les formes passives sont, en général, grammaticalement correctes et qu'elle s'exprime si souvent à l'impersonnel passif<sup>5</sup>. D'autres aussi sont d'avis qu'en général, le passif, et plus spécialement le passif impersonnel, est une particularité de la langue écrite de personnes cultivées, plutôt que du langage parlé<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Cf. J. ZIEGLER, *Die Peregrinatio Aetheriae und die hl. Schrift*, dans: *Biblica* 12 (1931), p. 162 ss.: voir p. 190.

<sup>2</sup> Cf. J. WACKERNAGEL, *Vorlesungen über Syntax*, I, Basel 1926<sup>2</sup>, p. 143 ss.; A. ERNOUT — F. THOMAS, *Syntaxe latine*, Paris 1959<sup>2</sup>, p. 204 ss.; HOFMANN — SZANTYR, *o.c.*, p. 288.

<sup>3</sup> Cf. H. SEIDLER, *Allgemeine Stilistik*, Göttingen 1953, p. 132.

<sup>4</sup> Cf. W. VAN OORDE, *Lexicon Aetherianum*, Amstelodami 1930, p. 13.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 4 ss.

<sup>6</sup> Cf. WACKERNAGEL, *Vorlesungen*, I, p. 144; W. HAVERS, *Handbuch der erklärenden Syntax*, Heidelberg 1931, p. 147; E. WISTRAND, *Ueber das Passivum*, Göteborg 1941, p. 7 ss. et 89; A. ERNOUT, *De l'emploi du passif dans la Mulomedicina Chironis*, dans: *Philologie et Linguistique. Mélanges offerts à Louis Havet*, Paris 1909, p. 131 ss.: voir p. 133.

Certains spécialistes pourtant s'écartent de cette manière de voir ou voient les choses d'une manière plus nuancée<sup>1</sup>. Chose remarquable, Antonin, dont on ne peut dire qu'il écrive un latin très châtié, emploie très souvent la forme passive: plus de 175 passifs personnels et 11 passifs impersonnels. En outre, pour une action impersonnelle, il emploie 9 fois la deuxième personne du singulier actif, 10 fois la troisième personne du pluriel actif et une fois *homines* et la troisième personne du pluriel actif. A deux endroits seulement il se sert d'une construction réfléchie au lieu d'un passif personnel. Comme son ouvrage porte le même caractère que la première partie du récit d'Égérie, on ne s'étonne pas de n'y trouver que rarement des expressions impersonnelles. Mais la fréquence du passif en général ne corrobore pourtant pas la thèse suivant laquelle le passif serait en contradiction avec le caractère du langage parlé. Plus de 100 formes passives sur 175 qu'on trouve chez Antonin sont des formes du présent, alors que, pour les temps du passé, on trouve cinq fois plus de participes passés avec *sum*, *eram*, *ero* que le type du participe passé avec *fui*, *fuera*, *fuero*. Le passif 'classique' semble bien avoir été plus vivace qu'on ne le croit en général. Bonnet<sup>2</sup> arrive à la même conclusion à l'égard du contemporain d'Antonin, Grégoire de Tours. A notre avis, l'argumentation de Van Oorde s'en trouve infirmée.

Étant donné que, dans la partie liturgique, *ire* s'emploie pour décrire l'acheminement du peuple fidèle vers un lieu saint à Jérusalem ou près de Jérusalem, le verbe est souvent accompagné des expressions *cum ymnis* ou *cum psalmis*, lorsqu'il s'agit d'une marche solennelle où les fidèles s'avancent en procession avec l'évêque. Certains synonymes de *ire*, cités plus haut, s'accompagnent des mêmes expressions.

Que, chez Égérie, le verbe *procedere* ne signifie jamais 's'avancer en procession', mais bien 'se réunir' ou 'être ensemble' lorsqu'il s'agit des fidèles se réunissant dans une église pour la célébration liturgique, a été démontré et largement commenté par Bastiaensen<sup>3</sup>.

Antonin, de son côté, n'emploie le mot *ire* qu'une seule fois. Peut-être doit-on songer à cet égard que ce verbe n'a laissé que peu de traces

<sup>1</sup> Cf. SCHRIJNEN – MOHRMANN, *o.c.*, II, p. 5; HOFMANN – SZANTYR, *o.c.*, p. 288. Que, de toute façon, le passif n'ait pas été en faveur chez des poètes comme Lucrèce ou Catulle, ressort de l'étude de A. A. DECKMANN, *A Study of the Impersonal Passive of the ventum est Type*, Philadelphia 1920, *passim*.

<sup>2</sup> M. BONNET, *Le latin de Grégoire de Tours*, Paris 1890, p. 627. Voir aussi H. GOELZER, *Le latin de saint Avit*, Paris 1909, p. 15 ss.; M. A. PEI, *The Language of the Eighth Century Texts in Northern France*, New York 1932, p. 257 ss.

<sup>3</sup> A. A. R. BASTIAENSEN, *Observations sur le vocabulaire liturgique dans l'Itinéraire d'Égérie*, Noviomagi 1962, p. 26 ss.

en italien. En outre, dans ce cas unique, *ire* signifie très probablement, non pas 'aller', mais 'avoir l'intention, vouloir'. En voici le texte, 172, 4: *In latere est altarium Abrahæ, ubi ibat Isaac offerre. Ire* avec le supin, qui indique qu'il s'agit d'une action future, se voit de plus en plus remplacé, dans le langage courant et le latin tardif, par *ire* et l'infinitif<sup>1</sup>. Il se peut aussi que le sens en soit: 'où il se rendit pour sacrifier Isaac', comme, dans 169, 13, nous lisons: *arbor ubi ascendit Zachæus videre Dominum*. Gildemeister traduit également: 'wohin er ging den Isaac zu opfern'.

Pour en revenir à Égérie, nous ne trouvons nulle part, chez elle, la forme monosyllabique de *ire*, fait que Löfstedt a déjà signalé dans son commentaire<sup>2</sup>. Bien que *ire* ait de plus en plus cédé le pas à des verbes comme *vadere* et *ambulare*, surtout en latin vulgaire de l'époque tardive<sup>3</sup>, chez Égérie, ce n'est pas encore vraiment le cas, car, à côté des nombreuses formes de *ire*, nous ne trouvons que 16 fois *vadere* et 12 fois *ambulare*. Pour *vadere* elle emploie les formes suivantes: *vade* (1 fois), *vadet* (3 fois), *vadent* (11 fois), *vadunt* (1 fois); pour *ambulare*: *ambulare* (3 fois), *ambulasse* (1 fois), *ambulari* (1 fois), *ambulans* (1 fois), *ambulantes* (1 fois), *ambuletur* (1 fois), *ambulant* (2 fois), *ambulaverunt* (1 fois) et *ambulaveramus* (1 fois). A côté de ces formes de *vadere* nous ne trouvons nulle part les formes correspondantes de *ire*, alors que sur 12 *vadent* (-unt) nous ne voyons que 2 *ambulant*. Il est remarquable que, là où Égérie se sert de *vadere*, on se serve également en français, en italien, en espagnol et en portugais, dans les formes personnelles, des formes dérivées de ce verbe. A cet égard, nous voyons donc, chez Égérie, un reflet incontestable de la langue parlée<sup>4</sup>. L'allégation d'Ernout<sup>5</sup> disant: 'Autrement les auteurs usent indifféremment de *vado* ou de *ambulo*, et seules leurs préférences personnelles semblent dicter leur choix', ne nous paraît certainement pas exacte pour Égérie. Dans les langues romanes nous retrouvons une partie des formes de *ire* employées par Égérie, mais presque exclusivement en espagnol et en portugais. Bien que nous

<sup>1</sup> Cf. BELLANGER, *o.c.*, p. 125, note 3; HOFMANN - SZANTYR, *o.c.*, p. 344 ss.

<sup>2</sup> E. LÖFSTEDT, *Komm.*, p. 287. Nous voyons la même chose dans la Vulgate: cf. J. WACKERNAGEL, *Kleine Schriften*, Göttingen 1953, p. 182 ss.

<sup>3</sup> Cf. K. VOSSLER - H. SCHMECK, *Einführung ins Vulgarlatein*, München 1954, p. 132; E. WOLFFLIN, *Ueber die Latinität der Peregrinatio ad loca sancta*, dans: ALL 4 (1887), p. 259 ss.: voir p. 261; A. ERNOUT, *Aspects du vocabulaire latin*, Paris 1954, p. 156 ss.; J. B. HOFMANN, *Beiträge zur Kenntnis des Vulgarlateins*, dans: IF 43 (1926), p. 80 ss.: voir p. 96 ss.

<sup>4</sup> Cf. W. MEYER - LÜBKE, *Grammatik der romanischen Sprachen*, II, Leipzig 1894, p. 262; MEISTER, *o.c.*, p. 375; G. ROHLFS, *Die lexikalische Differenzierung der romanischen Sprachen*, München 1954, p. 28 ss.

<sup>5</sup> ERNOUT, *Aspects*, p. 157.

sachions que la question de l'origine d'Égérie soit un problème extrêmement difficile à résoudre, insoluble même, ce fait nous porte à croire qu'elle serait plutôt d'origine ibérique que gauloise.

En ce qui concerne Antonin, *vadere* et *ambulare* sont, de même que *ire*, des verbes peu fréquents. Nous voyons une fois *vadis* et deux fois *vadit*, donc également les formes employées dans les quatre langues que nous avons mentionnées, et de *ambulare* nous trouvons chaque fois un seul exemple de: *ambulante*, *ambulantibus*, *ambulabat* et *ambulavit*.

Si, dans le cas d'Antonin, l'emploi rarissime des verbes courants pour 'voyager, aller' ne nous permet pas de tirer des conclusions, pour Égérie nous pouvons affirmer qu'il n'est pas encore question qu'*ire* ait été définitivement supplanté par d'autres verbes.

Nous avons vu qu'en général, chez Égérie, le verbe *ire* signifie simplement 'voyager, se déplacer' sans indication de direction. Il en va de même pour *ambulare*. Aussi trouvons-nous *ire* et *ambulare* côte à côte, dans les mêmes contextes, par exemple, 1, 1 (37): *Interea ambulantes pervenimus ad quendam locum, ubi se tamen montes illi, inter quos ibamus, aperiebant.*

Il est cependant remarquable que dans son récit de voyage *ambulare* se présente non moins de 11 fois dans les neuf premiers chapitres où elle raconte son voyage, aller et retour, à travers le désert, au mont Sinaï, mais pas une seule fois dans les chapitres suivants, où elle raconte, entre autres, sa traversée de la Palestine et de la Mésopotamie. Dans le sixième chapitre, le voyage de Faran à Clesma, on ne trouve pas moins de 7 fois *ambulare*. C'est d'autant plus remarquable que, chez Antonin, nous le voyons employé dans des cas semblables. Il l'emploie les quatre fois qu'il parle de la traversée du désert, par exemple 183, 1: *Ambulantibus nobis per heremum*. Dans 181, 8 ss., ce verbe signifie plutôt 'errer': *De qua dicitur in eremo esse trans Jordanem inter calamita vel palmita ambulante*; c'est également le cas pour 182, 2 et 182, 3. Le mot composé *perambulantes* a, chez lui, le même sens dans 183, 14: *Qui perambulantes per heremum...* Théodose qui, comme Antonin, vécut au VI<sup>e</sup> siècle, écrit dans son *De situ terrae sanctae*, chap. 27<sup>1</sup>: *De Aila usque in monte Syna mansiones VIII, si compendiaria volueris ambulare per heremum*, comme plus tard Pierre Diacre<sup>2</sup>: *Desertum vero Sur heremus est infinite magnitudinis ... ubi triduo ambula-verunt sine aqua et per medias harenas errando ambulaverunt*. Pour remarquable que ce soit, ce serait aller trop loin que d'en conclure qu'*ambulare*, dans le sens de 'cheminer', ne s'emploie que lorsqu'il s'agit de traverser le désert. Car *ambulare*, suivant le Thesaurus, *vox sermonis vulgaris, quae*

<sup>1</sup> CSEL 39, 148, 10 ss.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 116, 31 ss. et 117, 25 ss.



*ut vado verbi eundi loco in communem usum transiit*<sup>1</sup>, se présente fréquemment, dans le sens de 'cheminer', dans d'autres contextes. Ainsi, Grégoire le Grand, contemporain d'Antonin, dans *Ep.* 1, 45<sup>2</sup>, écrit: *in Massiliae partibus pro diversis negotiis ambulantes* et Théodose, dans le chap. 2 de son ouvrage déjà cité<sup>3</sup>: *De Scitopoli usque ad mare Tyberiadis ... ubi dominus Jesus Christus pedibus ambulavit*. Il faut sans doute attribuer l'emploi de *ambulare* pour 'voyager dans le désert' à une influence biblique, surtout si l'on songe qu'Égérie voyageait Bible en main. Dans la Vulgate, où il signifie très souvent 'vivre' ou 'voyager', on le rencontre du moins plusieurs fois lorsqu'il est question de voyager dans le désert, par exemple *Ex.* 15, 22: *ambulaveruntque tribus diebus per solitudinem*. Également *Ex.* 33, 16, *Nb.* 33, 8, *Dt.* 2, 14, *Jos.* 14, 10, *Jg.* 11, 16, *Lc.* 11, 24. Mais ce verbe n'est pas seul à avoir cette signification. On trouve également *vadere* (*Ex.* 4, 27), *ire* (*Ex.* 3, 18), *egredi* (*Ex.* 15, 22), *iter facere* (*Sg.* 11, 2), *errare* (*Gn.* 11, 14), pour n'en nommer que quelques uns<sup>4</sup>.

A un certain endroit *ambulare a*, chez Égérie, l'ancienne signification de 'se promener' ou 'marcher' et bien dans 31, 3 (84): *Et quotquot sunt infantes ... usque etiam qui pedibus ambulare non possunt, quia teneri sunt, in collo illos parentes sui tenent*. L'adjonction de *pedibus* peut se comparer à 31, 2 (84): *porro inde de summo monte Oliveti totum pedibus itur* et à 25, 6 (75): *pedibus vadent*.

Chez Égérie, *vadere* se trouve presque exclusivement dans la partie liturgique de son ouvrage, et alors pour les fidèles qui 'se rendent, vont' à Jérusalem. Nous ne le trouvons que deux fois dans la première partie, dans le sens de 'voyager'; ce sont 8, 3 (49): *Nam cuicumque iniquomoditas fuerit, vadent ibi et tollent surculos et prode illis est* et 20, 1 (65): *Exi de terra tua... et vade in Charram*, et encore, dans ce cas, nous avons affaire à une citation de la Bible.

Bien plus que *ire*, dans la moitié des cas à peu près, *vadere* a un complément indiquant la direction. Parfois aussi, accompagné de *cum ymnis*, il désigne une procession solennelle, alors que le mot habituel dans ce cas est *ire*, par exemple 24, 7 (72): *Et postmodum de Anastasim usque ad Crucem cum ymnis ducitur episcopus, simul et omnis populus vadet*. Mais on ne peut s'attendre à trouver ici le monosyllabe *it* qu'Égérie n'emploie jamais. En général d'ailleurs, le choix entre *ire* et *vadere* aura été déterminé par le choix de la personne.

<sup>1</sup> ThLL I, c. 1870, 74 ss.; cf. BONNET, *o.c.*, p. 297.

<sup>2</sup> MGH epist. 1, 1, 72, 4.

<sup>3</sup> CSEL 39, 137, 17.

<sup>4</sup> Cf. ERNOUT, *Aspects*, p. 157.

Dans 25, 7 (76) *vadere* est employé à la voix réfléchie: *Recipit se episcopus et vadent se unusquisque ad ospitium suum ut se resumant*. Depuis très longtemps le médio-passif pouvait se remplacer en latin par une construction réfléchie. Surtout dans la langue parlée, où on évite en général les expressions passives, les constructions réfléchies sont très prisées. De plus en plus on a recours à ce moyen pour employer au sens intransitif un verbe transitif, à tel point, qu'à la longue, la voix réfléchie le disputera même au passif pur. Ce processus de substitution, qu'on observe encore dans les langues romanes, alla de plus en plus loin, si bien que, finalement, on vit des verbes naturellement intransitifs s'accompagner d'un pronom réfléchi, dès lors pléonastique; surtout des verbes de mouvement, comme *se vadere*, *se ambulare*, *se appropinquare*. Outre par voie d'analogie – il suffit de penser à *se movere*, *se conferre*, *se vertere* – le fait que le pronom réfléchi souligne la participation personnelle du sujet à l'action aura certainement contribué à propager cet usage<sup>1</sup>. Ceci dit, il nous semble bien qu'Égérie qui, ailleurs, use d'expressions réfléchies pour des fins intransitives – par exemple 27, 3 (78): *facit se hora quinta* – ait, en outre, pris la liberté d'écrire *se vadere* à cause de la présence immédiate des verbes réfléchis *se recipere* et *se resumere*. Car, il est curieux que, sur 16 cas où elle emploie *vadere*, il n'y en ait qu'un seul dans la forme réfléchie.

Si, dans les exemples que nous avons vus, l'accusatif *se* s'explique, le datif *sibi* est plus embarrassant. Dans 36, 5 (87), Égérie écrit: *sedete vobis et modico*, dans 4, 8 (42): *Et sic, quia sera erat, gustavimus nobis loco in horto*, et dans 19, 19 (64): *satis mihi grata fuit, ut epistolas ipsas ... acciperem michi ab ipso sancto*. Löfstedt<sup>2</sup> suppose qu'il s'agit ici d'un *dativus commodi*, dont le sens s'est affaibli. Saloni<sup>3</sup>, de son côté, pense que dans cette construction *sibi* a une signification plus ou moins locale, tout en suggérant qu'ici le déclin du système des cas pourrait bien être en cause<sup>4</sup>. De toute façon, il faut souligner que, dans le premier exemple, que Férotin<sup>5</sup> rapporte pour en tirer un argument sur l'origine espagnole d'Égérie, notre écrivain cite les paroles de l'évêque. Et, de fait, dans le discours direct on relève chez elle bon nombre de vulgarismes<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Cf. WISTRAND, *Ueber das Pass.*, p. 117; E. LÖFSTEDT, *Syntactica. Studien und Beiträge zur historischen Syntax des Lateins*, II, Lund 1933, p. 396.

<sup>2</sup> E. LÖFSTEDT, *Syntactica*, II, p. 394 et *Komm.*, p. 140.

<sup>3</sup> A. H. SALONIUS, *Vitae Patrum*, Lund 1920, p. 266.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 273.

<sup>5</sup> M. FÉROTIN, *Le véritable auteur de la Peregrinatio Silviae: la vierge espagnole Etheria*, dans: *Revue des Questions Historiques* 74 (1903), p. 367 ss.: voir p. 390, note 2.

<sup>6</sup> Cf. E. LÖFSTEDT, *Komm.*, p. 10, note. Pour la construction verbale réfléchie en général, voir SALONIUS, *o.c.*, p. 265 ss.; D. NORBERG, *Syntaktische Forschungen auf dem*

Comme nous l'avons déjà fait remarquer, dans le récit d'Antonin le verbe *vadere* ne se présente qu'à de rares endroits. 172, 7 est le seul où il ait une personne comme sujet: *et vadit in Siloa fonte*. Ailleurs, dans deux autres passages, le sujet est une chose, 179, 10: *via, quae vadit ad Sina* et 181, 2: *caput eremi, qui vadit ad Sina*. D'autres verbes aussi ont, chez lui, cette signification de 'conduire vers': *ducere*, *discurrere* et *descendere* entre autres. En latin tardif on voit d'autres exemples où un sujet immobile, comme *via*, se combine avec un verbe de mouvement. Pline, dans *Nat.* 6, 142, écrit: *Arabia... a monte Amano e regione Ciliciae Com-magenesque descendit*. Tite-Live connaissait d'ailleurs déjà des constructions comme *via fert* et *via ducit*. Les expressions plastiques de ce genre étaient, à n'en pas douter, appréciées en poésie et dans le langage parlé. Löfstedt<sup>1</sup> donne d'autres exemples de la construction *via vadit* datant du X<sup>e</sup> et du XII<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>.

Bien que chez Égérie, comme chez Antonin d'ailleurs, le verbe *venire* ait, en général, la signification de 'venir' ou 'arriver', il y a cependant certains passages où il faut plutôt comprendre 'aller, passer'. Ainsi, dans 5, 1 (43): *singula, quemadmodum venimus per ipsam totam vallem, semper nobis sancti illi loca demonstrabant*. Dans la description des cérémonies liturgiques à Jérusalem, ce verbe remplace plusieurs fois *ire*; aussi le trouvons-nous généralement au passif impersonnel. En outre, il s'accompagne souvent, tout comme *ire*, du déterminatif *cum ymnis*, alors

*Gebiete des Spätlateins und des frühen Mittellateins*, Uppsala 1943, p. 159 ss.; ERNOUT – THOMAS, *o.c.*, p. 214; E. LÖFSTEDT, *Komm.*, p. 140 ss. et *Syntactica*, II, p. 396; WISTRAND, *Ueber das Pass.*, p. 53 ss.; C. H. GRANDGENT, *An Introduction to Vulgar Latin*, Boston 1908, p. 114; F. SOMMER, *Vergleichende Syntax der Schulsprachen*, Stuttgart 1959<sup>4</sup>, p. 51 ss.; HOFMANN – SZANTYR, *o.c.*, p. 293 ss. Dans 183, 1 ss. chez Antonin: *Ambulantibus nobis per heremum dies V vel VI camelī nobis aquam portantes, sextarium mane et sextarium sero per homines accipiebamus*, BELLANGER, *o.c.*, p. 93, lit: *Ambulavimus nobis etc.*, et y voit un emploi pléonastique du verbe réfléchi. Dans son édition, Geyer, à juste titre, n'adapte pas cette leçon, qu'on ne trouve que dans le ms. G. Combien de fois ne voyons-nous pas Antonin commencer ainsi une phrase, par exemple 170, 3: *Ascendentibus nobis...*, 177, 9: *Exeuntibus nobis...* et 177, 14: *Revertentibus nobis...*

<sup>1</sup> E. LÖFSTEDT, *Late Latin*, Oslo-London-Wiesbaden-Paris-Cambridge (Mass.) 1959, p. 57, note 1.

<sup>2</sup> Pour cette manière plastique de personnifier, consulter BELLANGER, *o.c.*, p. 67 ss.; BASTIAENSEN, *o.c.*, p. 164 ss.; WISTRAND, *Ueber das Pass.*, p. 54 ss.; J. MAROUZEAU, *Quelques aspects de la formation du latin littéraire*, Paris 1949, p. 114 ss. Wistrand voit dans la tendance à la personnification la raison principale de l'emploi de plus en plus fréquent des constructions réfléchies à valeur personnifiante, qui ont une chose comme sujet (par exemple, Égérie dans 27, 3 (78): *facit se hora quinta*) et du fait aussi que cette construction finit par avoir un sens purement passif, même là où le sujet est une chose, comme en français 'le livre se lit'.

que dans d'autres cas le contexte indique qu'il est question d'une procession. Il suffit de comparer par exemple 25, 10 (76): *et inde postmodum cum missa ecclesiae facta fuerit, hitur cum ymnis ad Anastasim iuxta consuetudinem* et 38, 2 (91): *Et post facta missa vigiliarum in ecclesia maiore, statim cum ymnis venit ad Anastase.*

Chez Antonin, on ne trouve qu'un *venire* qui ait clairement la signification de 'voyager, aller', dans 189, 2: *Venientes per campos Taneos venimus in Memphi civitate.*

Dans ces différents cas, *venire*, qui, à proprement parler, s'assimile à un aoriste, a un aspect imparfait. Nous l'observons déjà chez Térence, *Ad.* 2, 2, 23: *nisi eo ad mercatum venio* et *And.* 2, 5, 3: *Id propterea nunc hunc venientem sequor*, comme plus tard chez Cicéron et Virgile. Löfstedt<sup>1</sup> remarque que, plutôt que le parfait de *ire*, Cicéron emploie très souvent le parfait de *venire* 'was nebenbei bemerkt auch später der Fall ist, obwohl es bisweilen von den Kritikern verkannt ist'<sup>2</sup>. Étant donné que *ire* peut avoir la signification de *venire* – Donat, *Ter. Ad.* 3, 3, 7: *ire et abire et venire significat* – on ne s'étonne pas que, inversement, *venire* ait été employé au lieu de *ire*.

*Transire*, chez Égérie, s'emploie dans le sens de 'déménager', par exemple dans 20, 9 (65): *scriptum est... Abraam hic transisse cum suis* et aussi dans celui de 'parcourir du pays', par exemple 8, 1 (48): *per media Ramesse transivimus.*

Avec l'idée de 'chemin' comme sujet, et dans un sens analogue à *vadere* chez Antonin, nous voyons le verbe *transire* à deux reprises chez Égérie, notamment 9, 3 (50): *agger publicum... quod transiebat per Arabiam civitatem*, et 14, 3 (57): *via, quam videtis transire inter fluvium Jordanem et vicum istum.*

Antonin emploie également *transire* pour 'parcourir du pays'. Ainsi 163, 6 s.: *Exinde transeuntes per castra vel vicos aut civitates pervenimus...*, et 164, 13: *per plateas, unde transivimus.*

Ensuite, le verbe *ascendere*, dans l'emploi qu'en fait Égérie dans 23, 3 (69): *apud Jerusalem... ubi illa gratia orationis ascenderat*, et Antonin dans 170, 3: *Ascendentibus nobis de montana in Hierosolima*, mérite notre attention.

Les paires 'en haut' et 'en bas', 'en avant' et 'en arrière', 'vers l'intérieur' et 'vers l'extérieur', sont des notions difficiles et compliquées<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> E. LÖFSTEDT, *Syntactica*, II, p. 40.

<sup>2</sup> Cf. PH. THIELMANN, *Habere mit dem Infinitiv und die Entstehung des romanischen Futurums*, dans: ALL 2 (1885), p. 157 ss.: voir p. 170.

<sup>3</sup> Cf. H. STÜRENBERG, *Relative Ortsbezeichnung*, Leipzig-Berlin 1932; E. WISTRAND, *Nach innen oder nach aussen? Zum geographischen Sprachgebrauch der Römer*, Göteborg 1946, *passim*.

Parce que la signification de ces mots repose sur des notions relatives, elle est souvent peu claire et ne s'applique pas toujours de la même manière.

Comme nous parlerons plus loin de *ascendere* et de *descendere*, nous nous limiterons aux notions 'en haut' et 'en bas'. Les Grecs et les Romains, comme on le sait, situent souvent les lieux en tenant compte de la différence d'altitude avec la mer, cette mer étant presque toujours la Méditerranée. 'Éloigné de la mer' équivaut à 'haut' et 's'éloigner de la côte' à 'monter'. Ainsi donc, dans beaucoup de cas, 'en haut' signifie, par rapport aux pays européens '(vers le) nord', par rapport à l'Afrique '(vers le) sud' et par rapport à l'Asie '(vers l') est'. Inversement, on dira 'en bas'.

Ainsi Salluste, dans *Jug.* 18, 12, parlant de la côte nord de l'Afrique dit: *Africae pars inferior pleraque ab Numidis possessa est*. Le nord de l'Égypte s'appelle la Basse-Égypte et le sud porte le nom de Haute-Égypte. Au sud de la Numidie habitent les Gétules, dit Salluste, *Jug.* 19,5: *Super Numidiam Gaetulorum accepimus... agitare*. Et Pline, dans *Nat.* 2, 73, 75 parle de la ville de Syène, située plus au sud: *Syene oppidum, quod est supra Alexandriam quinque milibus stadiorum*. Chez Virgile, *Aen.* 6, 794 s., nous lisons qu'Auguste veut étendre sa domination vers l'Est: *Super et Garamantas et Indos proferet imperium*. Vue de Rome, la mer Adriatique est la *Mare Superum* et la mer Tyrrhénienne la *Mare Inferum*. En contradiction avec ce point de vue, les Romains nomment cependant le sud de la Germanie *Germania Superior* et le nord *Germania Inferior*; ils ne tiennent plus compte ici de la situation par rapport à Rome, mais d'une différence d'altitude entre deux contrées. 'Au delà de, au sud de' est la signification de *supra* chez Tite-Live, 23, 32, 2: *qui supra Suessulam Nolae praesideret*, alors que Pline, dans *Nat.* 5, 29, 30, dit au contraire: *Lydia super Ioniam procedit*. Au sujet de quelques bateaux qui dérivent vers le sud, César dit, dans *Bell. Gall.* 4, 26: *Onerariae duae... paulo infra delatae sunt*.

En grec, *ἄνω* et *κάτω*, *ὑπέρ* et *ὑπό* indiquent différentes directions, suivant la position d'où l'indication relative du lieu est donnée<sup>1</sup>. On retrouve une même façon de voir relative, que la différence de niveau contribue ou non à déterminer, dans les verbes qui expriment une marche montante ou descendante. On connaît *ἀναβαίνειν* et *καταβαίνειν* pour se déplacer vers l'intérieur du pays et vers la côte, surtout lorsqu'il s'agit de l'Asie<sup>2</sup>. Le latin s'exprime de la même façon: *descendere*, par

<sup>1</sup> Cf. Hérodote, 1, 72; 1, 142; 2, 24; Homère, *Il.* 24, 543 ss. et *Od.* 3, 169 ss.

<sup>2</sup> Cf. Hérodote, 5, 100; Xénophon, *Anab.* 1, 1, 2; Platon, *Polit.* 327 A.

exemple, lorsqu'il est question d'armées, entre autres<sup>1</sup>. Cicéron, *Verr.* 4, 23 (50), raconte comment, en Sicile, Archagatus se rend de la côte nord à la ville d'Haluntium, située plus à l'intérieur du pays: *Ascendit in oppidum Archagatus*. Dans *Fam.* 15, 4, il emploie *se dimittere* pour voyager de l'Asie à la province côtière de Cilicie. Tite-Live, 27, 30, 1, parlant de Philippe de Macédoine qui entre en Grèce, écrit: *Philippo in Graeciam descendenti*. Dans 45, 12, *descendere* indique cependant, chez le même, une direction vers le nord: *ipse per deserta Arabiae est profectus receptusque... ab eis qui ad Memphim incolebant... ad Alexandriam... descendit*. Chez Curtius Rufus, 4, 6, 3, nous voyons un mouvement vers l'ouest<sup>2</sup>: (*Dareus*)... *Bessum quoque, Bactrianorum praetorem... descendere ad se iubet*. Dans la Bible, nous trouvons la même manière de voir: Vulg., *Jn.* 6, 16: *Descenderunt discipuli eius ad mare*; *Gn.* 26, 23: Isaac se rend de Gerar à Bersabée: *Ascendit autem ex illo loco in Bersabee*.

Se rendre de la campagne à la ville s'appelle 'monter', comme inversement, on parle de 'descendre'. Tite-Live, 3, 30, 4: *exercitum praedatum descendisse in agros*; Virgile, *Aen.* 2, 192: *sin manibus vestris vestram ascendisset in urbem*. Le fait que les villes se trouvaient, en général, sur une hauteur, a certainement influencé cette manière de parler, tout comme pour les temples, dont on dit volontiers 'monter vers' et 'descendre de'.

L'estrade d'où l'on parle au peuple fait comprendre l'emploi de *ascendere* chez Cicéron, dans *Fin.* 2, 22, 74: *cum magistratum inieris et in contionem ascenderis*<sup>3</sup>. Le sens de 'se diriger vers un terrain situé plus bas' s'associe à des expressions comme *descendere ad comitia* et *descendere ad forum* qu'on trouve chez Suétone, *Caes.* 13: *cum mane ad comitia descenderet*, Tite-Live, 24, 7, 3: *qua descendere ad forum rex solebat*. Dans les expressions *descendere in aciem*, *in certamen*, *ad pugnam*, on retrouve la même idée de haut en bas, parce qu'on descendait probablement d'une position fortifiée, située sur une hauteur, vers le terrain de combat dans la plaine, bien que, *s.v. descendere*, le Thesaurus écrive: *in imagine, vi praepositionis plerumque infracta*<sup>4</sup>. En latin, *descendere* est un mot favori pour dire 'marcher sur, s'engager dans une guerre'. Il s'emploie même lorsqu'il n'est pas question d'une descente vers la mer ou vers une région située plus bas. Tite-Live, 25, 22, 8 dit: *Claudium Neronem praetorem ab Suessula... excitaverunt. Is... ceteris omnibus copiis ad Capuam descendit*, en parlant d'une

<sup>1</sup> ThLL V, c. 645, 7 ss.

<sup>2</sup> Ed. E. Hedicke, Leipzig 1908, p. 61, 3 ss.

<sup>3</sup> Cf. Platon, *Apol.* 31 C, *Gorg.* 486 B; dans les Septante: *Dt.* 25, 7.

<sup>4</sup> ThLL V, c. 649, 10. Cf. 'descendre' chez Hérodote, 5, 22; Xénophon, *Anab.* 4, 8, 27; Platon, *Nom.* 834 C.

marche des troupes vers le nord; *id.* 26, 9, 12. Dans 26, 25, 4, il s'agit, au contraire, d'une marche vers le sud: *per Pelagoniam et Lyncum et Bot-tiaeam in Thessaliam descendit*; *id.* 28, 7, 16. Beaucoup plus tard, Paulin de Milan écrira dans *Vita Ambrosii* 27<sup>1</sup>: *Ubi (in Faventia) cum aliquantis degeret diebus, invitatus a Florentinis, ad Tusciam usque descendit*. Dans la Bible, au contraire, 'marcher sur' est présenté comme une montée<sup>2</sup>, Vulg., *Jg.* 1, 1: *Quis ascendet ante nos contra Chanaanæum*, bien que, d'un autre côté, on lise dans 2 *Ch.* 20, 16: *Cras descendetis contra eos*.

Dans la Bible, 'descendre' indique souvent un mouvement vers le sud, Vulg., *Ac.* 21, 7: *a Tyro descendimus Ptolemaidam* et 'monter' un déplacement vers le nord: *Gn.* 38, 12: *ascendebat ad tonsoras ovium suarum, ipse et Hiras opilio gregis Odollamites, in Thamnas*. Mais le contraire est possible, comme nous le voyons par exemple dans *Gn.* 35, 1, où Jacob reçoit l'ordre de se rendre de Sichem à Bethel, dans le sud: *surge et ascende Bethel et habita ibi*.

Dans la Bible, il n'est souvent question d'aucune différence réelle d'altitude entre les lieux, et la signification de 'monter' et 'descendre' n'est autre qu' 'aller'. C'est ainsi que dans un même contexte de *Gn.* 46, 29 ss. 'monter' s'emploie pour deux directions opposées: *Joseph... ascendit (ἀνέβη) obviam patri suo... Ascendam (ἀναβὰς) et nuntiabo Pharaoni...* Dans *Jg.* 16 *ἀναβαίνειν* s'emploie même pour signifier que les princes Philistins se rendent chez Dalila, qui habite dans la vallée, 16, 4 et 5: *Post haec amavit mulierem, quae habitabat in valle Sorec et vocabatur Dalila. Veneruntque (ἀνέβησαν) ad eam principes Philistinorum...* et 16, 18: *Videns-que illa quod confessus ei esset omnem animum suum, misit ad principes Philistinorum ac mandavit: 'Ascendite (Ἀνάβητε) adhuc semel...' Qui ascenderunt (ἀνέβησαν)*. La raison pour laquelle, dans les livres bibliques, 'voyager' est souvent une 'montée vers' ou une 'descente de' s'explique du fait que la Palestine, terre de Dieu, terre promise, est pour les Juifs le pays par excellence, le point culminant et central de la terre, centre dont la ville de Jérusalem, à son tour, est le noyau principal<sup>3</sup>. A ce centre élevé 'on monte' et de lui 'on descend'<sup>4</sup>. Nombreux sont les passages qui

<sup>1</sup> PL 14, 38 D.

<sup>2</sup> Cf. ThLL II, c. 755, 4 ss. *Surgere* s'emploie toutefois de la même manière en latin, en poésie et dans des textes tardifs, par exemple chez Virgile, *Aen.* 10, 28: *in Teucros Aetolis surgit ab Arpis Tydides*.

<sup>3</sup> Cf. J. SCHNEIDER, art. *Baiveiv*, dans: WzNT I, p. 516 ss.; B. KÖTTING, *Peregrinatio Religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, Regensburg-Münster 1950, p. 68; Y. M. J. CONGAR, *Le mystère du temple, ou l'économie de la présence de Dieu à sa créature de la Genèse à l'Apocalypse*, Paris 1958, p. 107 ss.

<sup>4</sup> On peut aussi monter la 'haute mer': Virgile, *Aen.* 1, 381: *bis denis Phrygium con-scendi navibus aequor*. Voir également Homère, *Od.* 1, 182; 1, 210; 14, 252.

témoignent de cette manière de voir. Dans Vulg., Gn. 13, 1: *ascendit ergo Abram de Aegypto*, Ex. 13, 18: *armati ascenderunt filii Israel de terra Aegypti*, Esd. 2, 1: *Hi sunt autem provinciae filii, qui ascenderunt de captivitate, quam transtulerat Nabuchodonosor rex Babylonis in Babylonem*, Mt. 20, 18: *Ecce ascendimus Ierosolymam*<sup>1</sup>.

La montée vers Jérusalem peut même devenir une expression à ce point naturelle que, pour signifier un voyage à Jérusalem, il arrive qu'on se contente du seul verbe: Ac. 18, 22: *Et descendens Caesaream ascendit et salutavit ecclesiam et descendit Antiochiam*, Jn. 7, 8: *vos ascendite ad diem festum hunc*. Nous voyons par exemple le mot *descendere* dans Gn. 12, 10: *Descendit Abram in Aegyptum*, Lc. 10, 30: *Homo quidam descendeat ab Jerusalem*. La situation géographique a sans doute été à l'origine de ces particularités: la Palestine, en effet, et, en particulier, la Judée est plus élevée que les régions environnantes et Jérusalem elle-même est bâtie sur une colline.

Alors que, pour *ascendere* et *descendere*, nous pouvons donc dire que des situations locales justifient souvent leur emploi et qu'en ce qui concerne la Bible, d'autres raisons viennent s'y ajouter, on trouve cependant des exemples où les deux notions contraires s'emploient dans des situations analogues, sans qu'il y ait une différence marquée entre elles et où, par conséquent, la signification des préfixes s'est affaiblie.

Mais pour en revenir à notre point de départ, nous lisons donc chez Égérie 23, 3 (69): *apud Jerusalem... ubi illa gratia orationis ascenderat*. Étant donné que la langue d'Égérie a subi assez fortement l'influence de la Bible<sup>2</sup>, il est d'autant plus remarquable qu'elle n'emploie qu'ici cette expression, typiquement biblique. Ailleurs, elle parle de *se colligere* (in) *Ierusalima*: 25, 12 (77) et 49, 1 (100), *se tendere* in *Ierusalima*: 49, 1 (100), *regredi* in *Ierusalimam*: 9, 7 (50), 12, 11 (55) et 16, 7 (60), *proficisci* *Ierusalima*: 10, 3 (51), *ire* *Ierusalimam*: 22, 1 (69), *reverti* in *Ierusalima*: 42, (93) et dans 29, 4 (82) de *ire* de *Ierusalima*. Le *gratia orationis*, qui souligne l'intention pieuse du voyage<sup>3</sup>, lui a sans doute inspiré le *ascendere* biblique dans 23, 3 (69). Chez Lc. 18, 10, nous lisons également: *Duo homines ascenderunt in templum ut orarent* et dans Ac. 24, 11: *quia non plus sunt mihi dies quam duodecim, ex quo ascendi adorare in Jerusalem*<sup>4</sup>. Dans l'exemple

<sup>1</sup> Cf. Fl. Josephus, *Ant.* 12, 7, 6 et *Bell. Iud.* 2, 3, 1.

<sup>2</sup> Cf. ZIEGLER, *o.c.*, p. 162 ss.; H. W. KLEIN, *Zur Latinität des Itinerarium Egeriae* (früher *Peregrinatio Aetheriae* – sic –). *Stand der Forschung und neue Erkenntnismöglichkeiten*, dans: *Romanica. Festschrift für Gerhard Rohlfs*, Halle (Saale) 1958, p. 243 ss.: voir p. 253 ss.: MEISTER, *o.c.*, p. 337 ss.

<sup>3</sup> Cf. J. HORST, *Proskynein. Zur Anbetung im Urchristentum nach ihrer religionsgeschichtlichen Eigenart*, Gütersloh 1932, p. 245.

<sup>4</sup> Également Ac. 8, 27 et Jn. 12, 10.



d'Antonin, 170, 3: *Ascendentibus nobis de montana in Hierosolima, de montana* marque probablement, ici aussi, que le point de vue local n'est pas la chose la plus importante. A deux autres endroits encore *ascendere* signifie chez lui 'voyager', 164, 9 s.: *Exinde ascendimus per alia loca Samariae et Judaeae in civitatem Sabastae* et 190, 9: *Inde per Galilaeam ascendimus et venimus Damascum*. Tout comme pour *ascendere in Hierosolima*, la notion de 'en haut, gravir' transparaît.

Égérie use un certain nombre de fois du verbe *descendere* lorsqu'elle raconte que des ermites se rendent du lieu où ils habitent, dans le désert, à une région moins éloignée. Ainsi, dans 16, 5 (59): *qui sanctus monachus, vir ascitis, necesse habuit post tot annos, quibus sedebat in heremum, movere se et descendere ad civitatem Carneas*. Dans 20, 5 et 6 (65 et 66), elle raconte par quel heureux hasard elle rencontre, à Charra, des ermites de Mésopotamie: *Hoc autem nobis satis gratum evenit, ut pridie martyrium die ibi veniremus... ad quam diem necesse fuit undique et de omnibus Mesopotamiae finibus omnes monachos in Charra descendere, etiam et illos maiores, qui in solitudine sedebant, quos ascites vocant... Itaque ergo hoc nobis ultra spem grate satis evenit, ut sanctos et vere homines Dei monachos Mesopotamianos ibi videremus etiam et eos, quorum fama vel vita longe audiebatur, quos tamen non estimabam me penitus posse videre... quia audieram eos, eo quod extra diem Paschae et extra diem hanc non eos descendere de locis suis*. Il nous semble exagéré de voir dans les ermites qu'Égérie appelle *ascites*, des stylites, comme le fait Kötting<sup>1</sup>. Il traduit *descendere de locis suis* par 'descendre de leur colonne'. La même interprétation se retrouve dans la traduction de Dausend<sup>2</sup>. Il est plus probable qu'Égérie n'entend dire autre chose que: 'les ermites qui ne vivent pas dans une communauté, mais dans la solitude la plus stricte'<sup>3</sup>, groupe dont les *ascites* nommés dans 16,5 sont également des représentants. A ce propos, le parallélisme des deux citations suivantes est instructif: *quibus sedebat in heremum... descendere ad civitatem Carneas* et *qui in solitudine sedebant... descendere de locis suis*<sup>4</sup>.

Dans son ouvrage, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques*<sup>5</sup>, E. De Strycker soutient que c'est en Égypte que saint Jacques a dû écrire

<sup>1</sup> KÖTTING, *Per. Rel.*, p. 116 ss.

<sup>2</sup> H. DAUSEND, *Pilgerbericht der Nonne Aetheria*, Bonn 1932, p. 37.

<sup>3</sup> Cf. PÉTRÉ, *Éthérie*, p. 104, note 2; BASTIAENSEN, *o.c.*, p. 19 ss.

<sup>4</sup> On voit le même emploi de *descendere* dans la *Vita Melaniae* 2, 20 (Analecta Bollandiana 8 (1889), p. 51, 14 ss.). Mélanie voyage de Jérusalem à Constantinople: *Videres per singulas civitates descendere eos, qui multis temporibus in solitudinibus conversabantur, occurrere et ad videndum concupiscere quam virtutibus audierant relucemem*.

<sup>5</sup> *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques. Recherches sur la papyrus Bodmer 5. Avec une édition critique du texte grec et une traduction annotée*, Bruxelles 1961, voir p. 422.

ce texte, car, dit-il, pour l'auteur, la notion de 'désert' correspond à celle de 'hauteur'. Ainsi, dans le chap. 1, 4: Joachim ne veut pas revenir du désert: οὐ καταβήσομαι et dans 16, 2: Marie est envoyée dans le désert et revient en bonne santé: καὶ κατέβη ὁλόκληρος. Cette équivalence de 'désert' et de 'hauteur' est, suivant De Strycker, particulière à l'Égypte: en effet, le désert s'y trouve à un niveau plus élevé que le delta du Nil. Nous avons déjà souligné le caractère très relatif de telles notions. 'Descendre', tant en latin et en grec que dans la langue biblique, est une expression assez courante pour dire 'se rendre à un endroit situé plus près du rivage de la mer' et il ne nous semble donc pas que ce soit là un des arguments les plus probants de De Strycker.

Si nous examinons les 8 passages où Antonin se sert de *descendere*, on voit que, dans chaque cas, il s'agit d'une descente ou d'un voyage vers le rivage de la mer. Le sens en est très clair, entre autres dans 190, 4: *Egressus de Hierusolima descendi in Joppe*.

Dit d'une route, *descendere* signifie 'aller, conduire' dans 167, 1: *gradi descendunt usque ad aquam* et dans 176, 18: *viam... quae descendit ad Joppe*. Nous le trouvons également dans ce sens dans la Vulgate, *Ac. 8, 26: ad viam, quae descendit ab Jerusalem in Gazam*.

Restent quelques mots qu'on ne trouve que chez l'un ou chez l'autre des auteurs.

Plusieurs fois Égérie traduit l'idée de 'aller, s'acheminer' à l'aide d'une périphrase comportant le mot *iter*. Dans la plupart des cas, cette périphrase est *iter facere*. En général, la langue parlée, surtout celle des classes inférieures, se caractérise par une certaine nonchalance et une certaine lenteur de pensée<sup>1</sup>, soit qu'on se rebute devant la difficulté, soit qu'on ne soit pas toujours capable de trouver l'expression exacte. On choisit alors le chemin de la moindre résistance et on se contente d'un verbe courant qui, joint à un substantif, forme une périphrase commode, mais banale. De telles périphrases répondent, dans beaucoup de cas, au besoin de redondance du langage courant; mais il faut aussi les voir à la lumière de la tendance générale du latin tardif à s'exprimer d'une manière analytique. La plupart de ces périphrases sont formées en latin au moyen des verbes passe-partout *facere* et *habere*<sup>2</sup>. A côté de *iter facere*,

<sup>1</sup> Cf. J. B. HOFMANN, *Lateinische Umgangssprache*, Heidelberg 1951<sup>3</sup>, p. 165 ss.; J. SCHRIJNEN, *Collectanea Schrijnen. Verspreide opstellen van Dr. Jos. Schrijnen*, Nijmegen 1939, p. 185 ss.

<sup>2</sup> Cf. E. LÖFSTEDT, *Komm.*, p. 147 et 162 ss.; BASTIAENSEN, *o.c.*, p. 40 et 128; CHRISTINE MOHRMANN, *Études sur le latin des Chrétiens, II: Latin chrétien et médiéval*, Roma 1961, p. 330; HOFMANN, *Umgangsspr.*, p. 165; HOFMANN - SZANTYR, *o.c.*, p. 754 ss.

qu'on trouve aussi chez des auteurs classiques, Égérie connaît les expressions: *oblationem facere, orationem facere, vale facere, mansionem facere, stativam facere, commemorationem facere, aquam facere, septimanas facere, ebdomadas facere*. Avec *habere*, elle forme: *choros habere, abitationes habere, concupiscentiam habere, consuetudinem habere, desiderium habere, impetum habere, spem habere, iter habere*. Nous pouvons signaler d'autres périphrases qui, bien que d'un caractère différent, témoignent chez elle, du même besoin d'expression analytique. Nous voyons souvent l'aspect verbal rendu par *incipere, coepisse, esse* avec le participe présent, *stare*<sup>1</sup>; le subjonctif est rendu un certain nombre de fois par *posse*<sup>2</sup>. Ailleurs nous voyons un autre genre de verbosité: l'addition assez superflue de *valere* et *posse*<sup>3</sup>. Il faut imputer l'emploi répété de *dignari* à l'influence du langage liturgique<sup>4</sup>. Pour finir, il faut signaler aussi quelques passifs périphrastiques.<sup>5</sup> Toutes ces formes de verbosité voulue illustrent sa tendance à recourir au langage parlé. Nous voyons la même chose chez Antonin, bien que dans une moindre mesure: lui aussi use de périphrases avec *facere*: *iactum facere, aquam sparsionis facere, missas facere, responsum facere*, de périphrases de l'aspect verbal au moyen de *incipere, coepisse, habere* et *stare*<sup>6</sup>.

Pour en revenir à notre point de départ: pour le choix de l'expression *iter facere*, que César et Cicéron, entre autres, connaissent aussi, Égérie a, en toute probabilité, souvent cédé à son goût des formules toutes faites. Il suffit de comparer:

9, 4 (50): *proficiscentes ... per terram Gessen iter fecimus*.

9, 5 (50): *iter facientes ... per terram Gessen, pervenimus...*

9, 7 (50): *Proficiscens ... faciens iter per singulas mansiones ... perveni*.

10, 3 (51): *Proficiscens ... faciens iter ... pervenimus...*

16, 7 (60): *iter facientes per singulas mansiones...*

19, 1 (61): *faciens iter per mansiones aliquot perveni...*

22, 1 (69): *proficiscens ... faciens iter per mansiones aliquot perveni*.

23, 7 (70): *faciens iter iam notum per singulas provincias ... perveni...*

Dans 9, 7 (50), on trouve l'expression *mansionem facere* 'faire une étape d'une journée': *Et inde in nomine Christi Dei nostri faciens denuo mansiones*

<sup>1</sup> Cf. E. LÖFSTEDT, *Komm.*, p. 209 s. et 245; SCHRIJNEN – MOHRMANN, *o.c.*, II, p. 8 ss.

<sup>2</sup> Cf. SCHRIJNEN – MOHRMANN, *o.c.*, II, p. 46 ss.

<sup>3</sup> Cf. E. LÖFSTEDT, *Komm.*, p. 207 s.

<sup>4</sup> Cf. ZIEGLER, *o.c.*, p. 164; MOHRMANN, *Études*, II, p. 106; M. P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary of the Ancient Orations in the Missale Romanum*, Noviomagi 1963, p. 199.

<sup>5</sup> Cf. VAN OORDE, *o.c.*, p. 8 ss.; BASTIAENSEN, *o.c.*, p. 92.

<sup>6</sup> Cf. BELLANGER, *o.c.*, p. 103 ss.

*aliquot per Palestina regressa sum in Helia, id est in Ierusalemam. Mansio a la même signification chez Antonin, 185, 20.*

Ailleurs nous voyons aussi *iter habere* et *iter est* avec le datif, expressions employées aussi par Cicéron. Dans la dernière périphrase on reconnaît la formule stéréotypée:

2, 3 (38): *quoniam nobis ita erat iter, ut...*

2, 4 (38): *nobis ... iter sic fuit, ut...*

5, 1 (43): *quoniam nobis iter sic erat, ut...*

16, 1 (58): *quia ibi nobis iter erat...*

17, 3 (60): *quia per Antiochiam iter erat...*

Geyer et Wölfflin réprovent cette particularité du style d'Égérie. Wölfflin<sup>1</sup> lui reproche la répétition jusqu'à outrance de mots et de tournures comme *ac sic, ac sic ergo, nam et*. Pour Geyer<sup>2</sup>, c'est le signe d'une langue pauvre et maladroite. Bechtel<sup>3</sup> est surtout frappé par la monotonie du style. D'autres encore, comme Löfstedt<sup>4</sup> et Heraeus<sup>5</sup> se contentent de relever ses nombreuses redites. Au rebours de Geyer et de Wölfflin, Spitzer<sup>6</sup> parle de 'hieratic slowness' et de 'holy monotony'. Il voit en Égérie une femme profondément pieuse, remplie d'une sainte ferveur, qui se fait un devoir de mettre ses lecteurs en mesure de revivre avec elle, d'étape en étape, le pèlerinage qu'elle a fait, en leur en donnant un récit clair et imagé. Ainsi compare-t-il les répétitions à des bornes qui marquent la route, permettant au lecteur de souffler et de porter toute son attention aux choses importantes le long du chemin. Ces répétitions précisément, dit-il, donnent à son récit quelque chose de noble et de statique, et loin de rebuter, elles lui confèrent au contraire, malgré toute sa monotonie, le caractère d'une litanie captivante.

La répétition des mêmes mots peut, en effet, provenir d'une certaine paresse et lenteur d'esprit; et dans ce cas elle est le fait des gens moins cultivés. Mais elle peut aussi servir le besoin de clarté, l'intention d'im-

<sup>1</sup> WÖLFFLIN, *o.c.*, p. 269 ss.

<sup>2</sup> P. GEYER, *Kritische Bemerkungen zu S. Silviae Aquitanae Peregrinatio ad loca sancta*, Progr. Augsburg 1890, p. 4.

<sup>3</sup> E. A. BECHTEL, *Sanctae Silviae Peregrinatio. The Text and a Study of the Latinity*, Chicago 1902, p. 151.

<sup>4</sup> E. LÖFSTEDT, *Komm.*, p. 12.

<sup>5</sup> W. HERAEUS, *Zur sog. Peregrinatio Silviae*, dans: ALL 15 (1908), p. 549 ss.: voir p. 549. Voir aussi E. WISTRAND, *Textkritisches zur Peregrinatio Aetheriae*, Göteborg 1955, p. 11 et 24.

<sup>6</sup> L. SPITZER, *The Epic Style of the Pilgrim Aetheria*, dans: *Comparative Literature* 1 (1949), p. 225 ss., surtout p. 233 ss.

pressionner, comme elle peut procéder de l'émotion de l'auteur ou viser à l'effet par des phrases rythmées et symétriques<sup>1</sup>.

Si ce que dit Spitzer est exagéré, à notre avis on ne peut nier qu'en présence d'un grand nombre de répétitions que se permet Égérie – et nous ne pensons pas tout d'abord aux répétitions qui sont à l'origine de cette digression – on peut parler de valeur emphatique.

Alors que les verbes du journal de voyage d'Égérie, dont nous avons parlé jusqu'à présent, à quelques exceptions près, signifient 'voyager', sans complément de direction ou seulement avec l'indication de la région où l'on se trouve, nous voyons généralement, lorsqu'il est question d'aller à, quelques autres verbes: *accedere*, *peraccedere* et *se tendere*.

De ceux-ci *accedere* est le plus fréquent. Malgré la prédilection du latin tardif, surtout pour les composés en *ad-*, *accedere* n'a pas subsisté dans les langues romanes, probablement parce qu'il prêtait à confusion avec le verbe *accidere*<sup>2</sup>. A un seul endroit *accedere* se renforce en *peraccedere*. Geyer<sup>3</sup> et Heraeus<sup>4</sup> voient dans ce verbe une preuve de l'origine gauloise d'Égérie, parce qu'il ne se rencontre que chez les auteurs Gaulois. Mais, outre Grégoire de Tours et Frédégaire, Grégoire le Grand, qui n'est pas gaulois, l'emploie aussi dans *Ep.* 9, 227<sup>5</sup>. Ainsi donc, dans 10, 7 (51) Égérie écrit: *Nos ergo cum venissemus in eodem campo, peraccessimus ad locum ipsum*. On sait qu'en latin vulgaire tardif la signification de chacun des préfixes qui forment les dérivés des mots composés s'atténue peu à peu. Nous ne pouvons cependant échapper à l'impression que, chez Égérie, ce n'est pas encore la règle générale. Il est certainement remarquable, qu'à côté des 14 *accedere* qu'on relève dans son récit, nous ne trouvons qu'un seul *peraccedere*. Dans 10, 4 (51) elle dit de la plaine dont il est question dans 10, 7: *Campus enim ipse est infinitus*. Quelque part, dans cette immense plaine, se trouve l'endroit où plane le souvenir de Moïse. Il nous semble bien qu'il faille traduire le passage 10, 7 comme

<sup>1</sup> Cf. GEYER, *Krit. Bem.*, p. 4; HERAEUS, *o.c.*, p. 556; E. LÖFSTEDT, *Komm.*, p. 12; WÖLFFLIN, *o.c.*, p. 269 et 272; SPITZER, *The Epic Style*, p. 233, 241, 248 ss.; BECHTEL, *o.c.*, p. 15; en général: W. HAVERS, *Zur Ursprung der sogenannten etymologischen Figuren*, dans: *Festschrift Max Deutschbein*, Leipzig 1936, p. 1 ss.: voir p. 4 ss.; HAVERS, *erkl. Syntax*, p. 169; M. NIEDERMANN, *Ueber einige Quellen unserer Kenntnis des späteren Vulgärlateins*, dans: *Neue Jahrb. f. d. Klass. Altertum* 29 (1912), p. 313 ss.: voir p. 332; HOFMANN, *Umgangsspr.*, p. 96 ss.

<sup>2</sup> Cf. F. THOMAS, *Recherches sur le développement du préverbe latin ad*, Paris 1938, p. 5 et 17 ss.

<sup>3</sup> GEYER, *Krit. Bem.*, p. 5.

<sup>4</sup> HERAEUS, *o.c.*, p. 554.

<sup>5</sup> *Qui usque ad tuam praesentiam peraccederent* (MGH *epist.* 2, 1, 221, 4 s.); *ibid.*, 221, 10 ss.

le fait Pétré<sup>1</sup>: 'Pour nous, étant donc arrivés dans cette plaine, nous nous sommes avancés jusqu'à cet endroit', donc 's'avancer'. Nous constaterons un phénomène analogue pour d'autres dérivés de mots composés.

D'après Van Oorde, *se tendere*, dans les 5 cas où il se présente, veut simplement dire *ire, accedere*. Nous croyons cependant que dans 6, 2 (46): *signa sibi locis et locis ponent, ad quae signa se tendent et sic ambulans per diem*, il faut plutôt comprendre 's'orienter'. Pétré<sup>2</sup> traduit: 'd'après lesquels ils se dirigent'.

Dans le texte d'Antonin nous trouvons encore les verbes suivants. *Ingredi*, qui, en général, signifie chez lui 'entrer', tend plutôt à signifier 'voyager, marcher' dans les passages suivants: 183, 12 s.: *Populus autem, qui per ipsum maiorem heremum ingrediebatur, numerus duodecim milia sexcenti* et 185, 16 s.: *quia non subsisteret per heremo reverti, per quo ingressi sumus*. Le mot a d'ailleurs déjà cette signification à l'époque classique, chez Tite-Live entre autres, dans 21, 36: *per nudam infra glaciem ... ingrediebantur*.

Dans 186, 2 ss., parlant des habitants d'une ville d'Arabie dont les hommes armés patrouillaient à cheval dans le désert pour protéger les moines et les ermites contre l'attaque des Sarasins, Antonin use du mot *discurrere*: *habentes singulas equas ... discurrentes cum ipsis per heremum pro custodia monasteriorum et heremitarum*. Nous retrouvons cette même signification de *discurrere* chez Tite-Live, 25, 9, 2: *equitibus praecepit ut discurrerent circa vias perlustrarentque omnia oculis*.

Dans les deux exemples suivants, le sujet du verbe de mouvement est encore un objet inanimé. Au sujet d'un sanctuaire, Antonin dit, dans 179, 2: *per medio discurret cancellus*. Dans le langage parlé, le préfixe *dis-* est très en faveur, à ce point même qu'il n'a souvent qu'une fonction de renforcement<sup>3</sup>. De même que le préfixe grec *δία*, il peut indiquer un passage 'à travers'<sup>4</sup>, comme c'est le cas dans l'exemple que nous venons de donner. Dans 175, 5 s., Antonin dit: *ante ruinas templi Salomonis sub platea, quae discurret ad Siloam fontem secus porticum Salomonis*. Étant donné que la source de Siloé se trouve dans le bas de la ville – dans 175,21, Antonin écrit: *descendentibus ad Siloam per gradus multos* – on s'attendrait plutôt à trouver *decurrit* que *discurret*, leçon que nous trouvons

<sup>1</sup> PÉTRÉ, *Éthérie*, p. 135.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>3</sup> Cf. GRANDGENT, *o.c.*, p. 14; B. LÖFSTEDT, *Studien über die Sprache der langobardischen Gesetze*, Stockholm-Göteborg-Uppsala 1961, p. 296; F. STOLZ, *Das Präfix dis-*, dans: ALL 13 (1904), p. 99 ss.: voir p. 115.

<sup>4</sup> Cf. STOLZ, *o.c.*, p. 103; Sénèque, *Nat. Quaest.* 4, 2, 8: (*Nilus*) ... *per totam discurret Aegyptum*.

d'ailleurs dans le ms. B, dans lequel le copiste a 'rétabli' un certain nombre de 'fautes'<sup>1</sup>. Très vite cependant, le préfixe *dis-* qui, en langage parlé, jouit d'une grande faveur, se confond avec *de-*<sup>2</sup>, confusion en partie phonétique, sans doute, entre *i* et *e*. C'est ainsi que le ms. G, de facture vulgaire, a régulièrement *discendere* au lieu de *descendere*. Ni Antonin, ni Égérie, ne montrent d'ailleurs une prédilection marquée pour les composés en *dis-*. En ce qui concerne Antonin, il faut encore signaler : *dimittere* et *discooperire*; pour Égérie : *dimittere*, *dirigere* et *divertere*.

#### PASSER PAR — TRAVERSER

Les deux auteurs emploient dans ce sens le verbe *transire*. Égérie use en outre, dans 10, 3 (51), de *traicere*. A deux endroits où elle parle du passage d'une vallée, elle emploie le verbe *tra(ns)versare*: 2, 1 (37), *Ipsam ergo vallem nos traversare habebamus, ut possimus montem ingredi* et 2, 4 (38): *iter sic fuit, ut per medium transversarem caput illius vallis*. On ne rencontre qu'un seul exemple antérieur de ce verbe, que nous retrouvons avec la même signification en français (traverser) et en italien (traversare), chez Virgile notamment, *Moret*, 46<sup>3</sup>: (*farinas*) *transversat*, et encore signifie-t-il ici 'brasser'. Pour la formation et le sens qu'Égérie donne à *transversare*, il faut se reporter à l'adjectif *transversus* 'en travers, qui traverse'<sup>4</sup>. En bas-latin les verbes dérivés de la première conjugaison étaient très en faveur<sup>5</sup>. Un passage de Cicéron, *de Orat.* 3, 33, peut nous éclairer : *M. vero Manilium nos etiam vidimus transverso ambulanti foro* ('à travers le forum'). *Transversare* ne peut donc signifier autre chose que 'traverser de part en part, passer au travers de'. Le texte de Pierre Diacre, dans le passage qui correspond à 2, 1 (37)<sup>6</sup> est : *per transversum ad vallem illam deambulat*. Nous retrouvons ce *per transversum* chez Pline, *Nat.* 18, 20, 49 : *Aratione per transversum iterata* et 37, 9, 37 : *gemma per transversum linea alba praecingitur*. A l'endroit correspondant à 2, 4 (38)<sup>7</sup>, Pierre Diacre écrit pourtant : *Per medium autem vallis transversatur*.

<sup>1</sup> Cf. GILDEMEISTER, *o.c.*, p. X; GEYER, *Krit. Erl.*, p. VIII.

<sup>2</sup> Cf. B. LÖFSTEDT, *lang. Gesetze*, p. 294 ss.; MEYER — LÜBKE, *Gramm.*, II, p. 572. Grégoire de Tours use volontiers de *dis-*: voir BONNET, *o.c.*, p. 229. Nous ne pouvons partager l'opinion de Bellanger qui, p. 62, assimile, sans plus, *discurrere* à *decurrere* aux trois endroits où Antonin l'emploie.

<sup>3</sup> *Appendix Vergiliana*, ed. R. Ellis, Oxford 1950.

<sup>4</sup> Cf. WÖLFFLIN, *o.c.*, p. 271.

<sup>5</sup> Cf. F. T. COOPER, *Wordformation in the Roman Sermo Plebeius*, New York 1895, p. 225 ss.; GRANDGENT, *o.c.*, p. 16 ss. et 166. On peut lui comparer *dimidiare* et *mediare* qu'on voit plus tard.

<sup>6</sup> CSEL 39, 119, 25.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 120, 1.

Antonin emploie 2 fois le verbe *transire* transitivement, par ex.: 164, 6: *transeunt multas civitates*, et 4 fois absolument: 179, 16; 182, 12; 183, 7 et 187, 6. Dans les trois derniers cas, il a la forme d'un participe que nous pouvons traduire par 'voyageur, passant, étranger', 187, 6 par exemple: *duo xenodochia propter transeuntis*. Une fois il emploie *transcendere*, et ce, dans 187, 11 ss.: *et transcendentis in locum, ubi intraverunt in mare, ibi est oratorium Moysi*.

#### MONTER – FAIRE UNE ASCENSION

Chaque fois qu'il est question d'une montée, Antonin emploie le verbe *ascendere*. Égérie aussi connaît le mot, mais elle emploie souvent aussi *subire*. C'est à tort qu'Anglade voit dans *subire* un hispanisme. Le mot a cette signification dès l'époque classique et il a souvent le même sens dans la Vulgate<sup>1</sup>. Tite-Live, 7, 12, 3, dit par exemple: *consules utrimque aciem subeuntium iam muros aggrediuntur*; Horace, *Sat.* 1, 5, 25: *atque subimus impositum saxi late candentibus Anxur*, et dans la Vulgate, *Jn.* 6, 3, nous pouvons lire: *Subiit ergo in montem Jesus*. Voici dans le passage 3, 4 (39) une chose intéressante: *Cum ergo iubente Deo persubissemus in ipsa summitate et pervenissemus ad hostium ipsius ecclesiae...* Au sujet du dérivé de composé *persubire*, qu'on ne trouve pas auparavant, Löfstedt<sup>2</sup> dit: 'Eine Bildung wie persubire ist für das spätere Volkslatein sehr charakteristisch'. Pour quelle raison Égérie a-t-elle été amenée à renforcer le verbe dans ce seul cas, alors que 11 fois *subire* lui suffit? Le verbe *pervenire*, qui suit immédiatement, a-t-il influencé l'emploi du mot? On pourrait le croire; mais il nous semble pourtant plus près de la vérité de dire que, dans ce dérivé de composé, le préfixe *per-* a effectivement une fonction propre. Au début du chap. 3, en effet, Égérie raconte qu'elle n'a pas gravi le mont Sinaï en une seule fois, mais qu'en route elle a passé la nuit dans un cloître: *Nos ergo sabbato sera ingressi sumus montem et pervenientes ad monasteria quaedam susceperunt nos ibi ... monachi ... Ibi ergo mansimus in ea nocte et inde maturius die dominica ... coepimus ascendere montes singulos*. Après avoir finalement atteint le sommet, elle dit: *hora ergo quarta pervenimus in summitatem*, et tout de suite après: *Cum ergo ... persubissemus in ipsa summitate...* Dans *persubire*, *per-* indique un aspect aoriste, il souligne l'aboutissement de l'ascension et donne à *persubire* un sens approchant de 'arriver en haut'. Aussi Löfstedt dit-il à l'endroit que nous venons de citer: 'Eigentlich soll natürlich jedes der Präfixe seinen eigenen Sinn behalten (so z.B. oben)', 'oben' c'est-à-dire *persubire*.

<sup>1</sup> Cf. E. LÖFSTEDT, *Late Latin*, p. 46; MEISTER, *o.c.*, p. 391.

<sup>2</sup> E. LÖFSTEDT, *Komm.*, p. 92.



De nombreux philologues ont signalé la fréquence des verbes composés et leur multiplication dans le langage parlé de l'époque tardive. D'une part, les préfixes peuvent remplir une fonction adverbiale prépondérante, d'autre part, ils peuvent servir à donner au verbe simple l'aspect d'un aoriste, aspect par lequel la fonction adverbiale s'atténue. A la longue, et ceci encore est surtout vrai pour la langue parlée, le juste sentiment des nuances que le préfixe confère aux mots s'estompe, de sorte que la différence entre le mot simple et son composé devient à peine perceptible. Il est certain que le goût du style expressif et sonore, qui se manifeste aussi par d'autres moyens, incita beaucoup d'auteurs à former, au moyen de nouveaux préfixes, des dérivés de composés, pour dire ce que le composé disait primitivement. Jusqu'au jour où ces dérivés, à leur tour, perdirent de leur valeur signifiante<sup>1</sup>. Parmi les préfixes employés pour former aussi bien les composés que les dérivés de composés, les plus importants sont: *con-*, *ad-*, *per-* et *de-*<sup>2</sup>. Chez Égérie, les composés et les dérivés de composés en *per-* sont les plus nombreux, alors que dans plusieurs cas nous trouvons également les mots simples correspondants. Dans son célèbre commentaire sur Égérie, Löfstedt<sup>3</sup> semble croire que les composés de ce genre n'ont, chez elle, aucune nuance propre. Nous sommes, au contraire, convaincu et nous espérons pouvoir en donner plus loin des preuves nombreuses, que, sur ce point aussi, Égérie a un sens inné de la langue et choisit en connaissance de cause le mot simple ou le composé. Spitzer partage cette opinion, bien que pour d'autres raisons. Dans ce qui précède nous avons déjà fait remarquer que ce dernier voit en Égérie une chrétienne profondément convaincue, qui met tout en oeuvre pour donner à ses compagnes de couvent un compte-rendu de son pèlerinage, aussi évocateur et aussi vivant que possible, afin de leur permettre en quelque sorte de revivre personnellement son voyage d'étape en étape et de participer à son pieux émerveillement à la vue et à l'identification des saintes reliques et des précieux souvenirs. De là vient l'impression de prolixité que donnent souvent ses descriptions enregistrées avec une précision vétilleuse. C'est à la lumière de cette mentalité '*id est*' que Spitzer explique chez Égérie l'abondance des composés en *per-*, 'which give the action a perfective (voluntaristic) aspect ... I ... ascribe to all these per-

<sup>1</sup> Cf. E. LÖFSTEDT, *Komm.*, p. 92, et *Vermischte Studien zur lateinischen Sprachkunde und Syntax*, Lund 1936, p. 124; BONNET, *o.c.*, p. 229; D. BARBELENET, *De l'aspect verbal en latin ancien*, Paris 1913, p. 16.

<sup>2</sup> Cf. BONNET, *o.c.*, p. 229; GRANDGENT, *o.c.*, p. 14; E. LÖFSTEDT, *Komm.*, p. 92 et 124; HOFMANN - SZANTYR, *o.c.*, p. 284.

<sup>3</sup> P. 92 et 124.

compounds (wether simple or double) a perfective nuance... the emphasis is on pious achievement...'<sup>1</sup>.

Deux fois Égérie se sert de la périphrase *susu ire* pour 'monter', dans 35, 4 (86): *Et inde... itur susu in Imbomon cum ymnis* et 40, 1 (92): *Denuo inde cum ymnis itur in Imbomon susu*, alors que dans 31, 1 (83), par exemple, nous lisons: *subitur cum ymnis in Imbomon*. Pour Férotin<sup>2</sup> ce *susu* est une 'preuve' linguistique de l'origine espagnole d'Égérie.

Dans les chapitres 2, 3 et 4, nous trouvons un certain nombre de fois le mot *ingredi*: 2, 1 (37), 2, 5 (38), 3, 1 (39) et 4, 5 (42). Si nous comparons ces passages à d'autres, ceux où elle emploie *subire* ou *ascendere*, il est clair qu'il ne s'agit pas d'un choix arbitraire de synonyme, mais qu'*ingredi* a une nuance propre. Il est en effet question de l'ascension du mont Sinaï. Or, elle écrit expressément que la montagne de Dieu proprement dite est un sommet parmi d'autres, en d'autres termes, qu'il convient de parler d'un massif: 2, 5 (38), *Mons autem ipse per giro quidem unus esse videtur; intus autem quod ingrederis, plures sunt, sed totum mons Dei appellatur; specialis autem ille, in cuius summitate est hic locus, ubi descendit maiestas Dei, sicut scriptum est, in medio illorum omnium est*. Outre une ascension, *ingredi* suggère donc en même temps la pénétration d'un massif. Nous voyons la même combinaison des notions 'gravir' et 'pénétrer' chez Tite-Live, 25, 24, 11: *Marcellus, ut moenia ingressus ex superioribus locis urbem ... subiectam oculis vidit* et chez Tacite, *Hist.* 2, 44, 1: *multa adhuc die vallum ingressus*. Pourtant, lorsqu'Égérie parle de l'ascension de la montagne de Dieu proprement dite, par exemple dans 2, 6 (38), elle écrit: *ille medianus... tanto altior est omnibus illis, ut cum subissemus in illo ...* Il est clair qu'elle fait aussi la distinction dans 3, 1 (39): *Nos ergo sabbato sera ingressi sumus montem et pervenientes ad monasteria quaedam... Ibi ergo mansimus in ea nocte et maturius die dominica... cepimus ascendere montes singulos*. Ici aussi, elle choisit donc judicieusement les termes appropriés.

A un seul endroit elle remplace *ingredi* par *intrare*: 4, 5 (42): *et adhuc nobis superabant milia tria, ut perexiremus montes ipsos, quos ingressi fueramus pridie sera; sed non ipsa parte exire habebamus, qua intraveramus, sicut superius dixi*. L'entrée est mise en relief par la 'sortie' de (*per*)*exire*.

#### DESCENDRE

De même que pour 'gravir', Antonin n'a pour 'descendre' qu'un seul mot: *descendere*.

Égérie, au contraire, outre *descendere*, dispose de quelques autres

<sup>1</sup> SPITZER, *The Epic Style*, p. 256, note 27.

<sup>2</sup> FÉROTIN, *o.c.*, p. 390.

expressions. Dans 4, 7 (42), elle écrit: *Ac sic ergo perdescenso monte Dei pervenimus ad rubum hora forsitan decima*. Nous sommes ici en présence d'un cas analogue à *persubire* dans 3, 4 (39). Ce dérivé de composé est, lui aussi, inconnu avant Égérie. Bien des années plus tard, au VI<sup>e</sup> siècle, nous le retrouvons chez Césaire d'Arles, là où, dans sa 20<sup>e</sup> Homélie<sup>1</sup>, il dit: *perdescendere cum diabolo in infernum*. *Perdescendere* ne se présente qu'une seule fois chez Égérie, à côté de 23 exemples de *descendere*. Sommes-nous, ici aussi, en présence d'une forme décalquée sur le *pervenimus* qui suit? Il y a une autre explication, sans doute meilleure: au début du chapitre 4 (41), elle raconte qu'elle a entrepris la descente du mont Sinaï. Mais, comme pour la montée, la descente se fait par étapes. La première la mène au mont Choreb, 4, 1: *in alio monte, qui ei periunctus est, qui locus appellatur Choreb*, où elle voit quelques curiosités. Ensuite, il y a une halte, 4, 4: *accessimus denuo ad alium locum non longe inde*. Après cela, elle écrit dans 4, 5: *adhuc nobis superabant milia tria, ut perexiremus montes ipsos, quos ingressi fueramus*. Il est évident qu'après ces différentes étapes, *perdescendere* dans 4, 7, comme *perexire* dans 4, 5, signifie 'descendre tout à fait'. La traduction de Pétré du passage 4, 5 est '(pour) sortir tout à fait (des montagnes)'<sup>2</sup>, mais c'est une chose qu'elle ne fait pas à 4,7. *Perdescendere* aussi bien que *perexire* sont, à notre avis, des dérivés de composés dont les préfixes ont une signification propre.

*Perexire* doit en outre être considéré comme un pendant des mots *ingredi* et *intrare* que nous avons examinés précédemment. En effet, l'idée de 'sortir' et celle de 'descendre' y sont à la fois présentes.

Tout de suite après, nous rencontrons le verbe simple *exire*: *sed non ipsa parte exire habebamus, qua intraveramus*. Mais ici, où *exire* contraste seulement avec *intrare*, on ne peut évidemment pas s'attendre à trouver le préfixe *per-*.

#### DÉVIER – PRENDRE À DROITE OU À GAUCHE

Dans 10, 8 (52) et 10, 9 (52) Égérie écrit: *dicit ergo nobis ipse presbyter: 'Si vultis videre aquam, quae fluit de petra... potestis videre, si tamen volueritis laborem vobis imponere ut de via camsemus forsitan miliario sexto'. Quod cum dixisset, nos satis avidi optati sumus ire et statim divertentes a via secuti sumus presbyterum, qui nos ducebat. Camsare ou campsare* qui, suivant Meyer-Lübke<sup>3</sup>, existe encore en italien sous la forme de 'cansare' 'se garer', dérive du grec *καμπτεω* suivant Priscien, *Inst. Gramm.* 10, 52<sup>4</sup>: *cambio...*

<sup>1</sup> PL 67, 1084 C.

<sup>2</sup> PÉTRÉ, *Éthérie*, p. 111.

<sup>3</sup> REW, 1562.

<sup>4</sup> Ed. M. Hertz (*Grammatici Latini* 2), Lipsiae 1855, p. 541, 13 ss.

ponit Charisius et eius praeteritum *campsi*, quod ἀπὸ τοῦ κάμπτω, ἑκαμψα Graeco esse videtur, unde et *campso*, *campsas* solebant vetustissimi dicere. Parmi ces *vetustissimi*, le poète Ennius est le seul chez qui nous trouvions encore ce verbe, dans ses *Annales* 328, notamment: *Leucatum campsant*. *Campsare* a ici la même signification que le verbe κάμπτειν, c'est-à-dire 'contourner, prendre un tournant', mot pour lequel Cicéron, dans une lettre à son ami Atticus, emploiera plus tard *flectere*: *Att.* 5, 9, *Leucatum flectere molestum videbatur*. Pour la signification que nous trouvons chez Égérie, il faut probablement se reporter à l'emploi intransitif de κάμπτειν, dans le sens de 'se détourner', signification que les verbes *flectere* et *devertere* peuvent avoir en latin: *Corpus Gloss. Lat.* IV, 315, 55 (*Codex Leidensis* 67 F, s. VIII/IX)<sup>1</sup>: *campsat, flectit*. Suivant certaines gloses, *campsare* peut, tout comme *devertere*, signifier aussi 'passer la nuit, loger': *Corpus Gloss. Lat.* IV, 227, 38 (*Codex Sangallensis* 912, s. VIII): *deverticulum, ubi campsatur* et V, 567, 7 (*Excerpta ex codice Cassinensi* 402, s. IX/X): *deverticulum, locus secus viam, ubi cansantur, vel ospitia*. *Campsare* est sans aucun doute une expression du langage parlé et plus spécialement du vocabulaire des marins<sup>2</sup>. Il faut d'ailleurs souligner qu'Égérie met ce mot dans la bouche de son guide. Un des mérites de Löfstedt est d'avoir signalé que, dans les passages où Égérie donne la parole aux personnages dont elle parle, on relève de nombreux éléments du langage vulgaire qu'on ne trouve pas ailleurs dans le récit<sup>3</sup>. En effet, il est remarquable que, tout de suite après les paroles de son guide, Égérie n'utilise pas du verbe *campsare*, mais de *divertere* qui est beaucoup moins vulgaire, alors qu'ailleurs elle n'hésite pas à se servir deux fois de suite du même mot. Chez beaucoup d'auteurs *divertere* a, depuis Plaute, la signification de 'se détourner du chemin'.

Chez Antonin 179, 21, nous trouvons un autre mot pour 'dévier': *deinde deviantes ad latus venimus in civitatem...* Ce *deviare* n'est pas un mot aussi ancien que *divertere*. Ce n'est qu'au IV<sup>e</sup> siècle après J. C. que nous le voyons apparaître chez Ausone, dans la Vulgate, chez saint Augustin et plus tard chez Macrobie, Corippus, Venantius Fortunatus et dans le *Codex Theodosianus*. Ainsi, par exemple dans la Vulgate, *Nb.* 22, 26: *ubi nec ad dexteram nec ad sinistram poterat deviare*.

#### S'APPROCHER — ARRIVER — VENIR

Non seulement chez Égérie, mais chez Antonin aussi, nous trouvons

<sup>1</sup> Ed. G. Goetz, t. 4, Lipsiae-Berolini 1889, t. 5, Lipsiae-Berolini 1894.

<sup>2</sup> Cf. E. LÖFSTEDT, *Late Latin*, p. 48, et *Komm.*, p. 109; A. ERNOUT, *Les mots grecs dans la Peregrinatio Aetheriae*, dans: *Emerita* 20 (1952), p. 289 ss.: voir p. 292.

<sup>3</sup> E. LÖFSTEDT, *Komm.*, p. 10, note.

différents mots ayant cette signification. Comme dans la plupart des cas, Égérie, ici aussi, en a la plus grande variété.

Chez elle, nous voyons très souvent le verbe *venire* qui, tantôt se traduit par 'venir', tantôt par 'arriver'. Pour 'arriver' elle emploie d'ailleurs souvent *pervenire*, sans que ce composé se distingue notablement du verbe simple. Ainsi trouvons-nous, par exemple, côte à côte, dans 19, 16 (64): *cum ergo venissemus ad portam ipsam* et dans 19, 2 (61): *Ubi cum pervenissemus*, dans 7, 9 (48): *pervenimus ad civitatem, quae appellatur Arabia* et dans 9, 1 (49): *ea die, qua venimus ad mansionem Arabia*. Bechtel fait la même observation<sup>1</sup>. Mais il ne faut pas oublier que le verbe simple *venire* a, par nature, un aspect d'aoriste et que par son sens il implique le but à atteindre. Beaucoup d'auteurs, parmi lesquels les auteurs classiques, emploient indifféremment *venire* et *pervenire*. César, par exemple, dans *Bell. Gall.* 2, 2 et 3: *diebusque circiter quindecim ad fines Belgarum pervenit. Eo cum de improviso celeriusque omni opinione venisset...*

Le fait qu'Égérie n'emploie que deux fois *advenire* pour 'arriver' doit sans doute être attribué à sa prédilection pour les composés en *per-*. En latin toutefois, *pervenire* s'emploie plus souvent dans cette signification que *advenire*, qui indique plutôt l'approche. A certains endroits *venire* se traduit mieux, chez Égérie par 's'approcher'. Ainsi, dans 37, 2 (88): *quia consuetudo est ut unus et unus omnis populus veniens... osculentur sanctum lignum*.

Dans 16, 2 (58) nous lisons: *vidimus vallem de sinistro nobis venientem*. Nous avons déjà signalé d'autres personnifications de ce genre chez Égérie et chez Antonin. *Venire* signifie ici, comme *apparere*, 'surgir'. Pierre Diacre<sup>2</sup> écrit de même: *et iungentes se ipsi monti perveniunt ad mare, latus autem montis illius excelsi de dextro illis veniebat et mare de sinistro*.

Comme nous l'avons déjà fait remarquer dans la première partie de ce chapitre, *venire* est pour Antonin le verbe qui a toutes ses préférences. Il ne l'emploie pas moins de 65 fois. Généralement il se contente de dire qu'il quitte un endroit pour arriver aussitôt à un autre. De ce qui se passe entre-temps, du voyage donc, il nous donne tout au plus une description sommaire du paysage ou des curiosités observées en route, le tout raconté d'une façon assez impersonnelle, sans participation de sa part, ni de ses compagnons. C'est pourquoi, chez lui, les mots qui signifient 'partir' et 'arriver' sont si nombreux, alors que pour 'visiter, regarder, s'arrêter, se reposer, passer la nuit, continuer sa route, être reçu, être accompagné' il y en a beaucoup moins que chez Égérie. Le

<sup>1</sup> BECHTEL, *o.c.*, p. 85.

<sup>2</sup> CSEL 39, 117, 2.

récit d'Égérie est beaucoup plus captivant, sa narration beaucoup plus vivante et plus intéressante. Parce qu'elle prend à coeur de donner une relation aussi visuelle et aussi détaillée que possible, elle fait participer le lecteur aux choses qu'elle raconte. Aussi ne pouvons-nous souscrire à ce que dit Bechtel: 'The writer tells the story... nowhere departing from the matter-of-fact methods of a guide-book'<sup>1</sup>. L'ouvrage d'Antonin, au contraire, rappelle, en général, bien plus un guide qu'un récit de voyage et Gildemeister<sup>2</sup> n'a pas tort de dire de son style: 'er zählt trocken auf, was man ihm gezeigt. Literarische und rhetorische Bildung hatte er nicht. Die Rede schleppt sich dem Stoff gemäss in einformigen Sätzen fort. Der Wortschatz ist arm: Venimus, vidimus'<sup>3</sup>.

Nous ne voyons nulle part, chez lui, le composé *pervenire*.

*Descendere* est un autre mot qu'Égérie et Antonin emploient tous deux. Dans 24 (71, 72 et 73) Égérie lui donne plusieurs fois le sens de 'venir de Jérusalem à l'église de la Résurrection'. Ainsi 24, 1 (71): *ante pullorum cantum aperiuntur omnia hostia Anastasis et descendunt omnes monachos et parthene, ut hic dicunt, et non solum hii, sed et laici preter, viri aut mulieres*. Il est évident qu'ici aussi, comme pour le *descendere* précédent, la situation locale a son importance, étant donné qu'il s'agit, en effet, d'une descente vers un lieu situé plus bas. Ailleurs, dans 24, 8 (73), Égérie emploie, pour la même situation, *venire*, dans 44, 3 (96), plusieurs fois *vadere* et, dans 27, 4 (78), *ire*.

Dans 185, 20, Antonin raconte que des navires venant des Indes 'entrent au port' de la ville d'Abila: *In Abila autem descendit navis de India cum diversis aromatibus*. Le navire vient de la haute mer, comme chez Virgile, *Aen.* 1, 381, Enée va en haute mer: *bis denis Phrygium conscendi navibus aequor*. C'est un des cas exceptionnels où Antonin use d'une métaphore. Dans 187, 14, il emploie de nouveau le *venire* stéréotypé: *Clisma, ubi etiam et de India naves veniunt*.

Parfois Égérie rend 'venir' par *ire*, ce qui de tous temps s'est fait en latin<sup>4</sup>. Témoin les passages parallèles suivants:

21, 5 (69): *regressi sumus per iter vel mansiones, quas veneramus de Antiochia*.

6, 4 (46): *Nos autem eodem itinere et eisdem mansionibus, quibus ieramus, reversi sumus*.

12, 11 (55): *per Jericho et iter omne, quod ieramus, regressi sumus*.

6, 3 (46): *iter nostrum, quo veneramus, regressi sumus*.

Elle donne la même signification à *vadere*. Dans 24 (71), elle raconte

<sup>1</sup> BECHTEL, *o.c.*, p. 151.

<sup>2</sup> GILDEMEISTER, *o.c.*, p. XIX.

<sup>3</sup> Voir également BELLANGER, *o.c.*, p. 129.

<sup>4</sup> Cf. Donatus, *Ter. Ad.* 361: *ire et abire et venire significat*.

que tous les jours les fidèles se réunissent dans l'église de la Résurrection pour chanter des psaumes. A la première lueur du jour, l'évêque, accompagné de sa suite, se joint à eux: *Ecce et supervenit episcopus cum clero*. Dans ce cas aussi, le préfixe du composé a une signification propre, étant donné que *super-* signifie 'en plus'. Au I<sup>er</sup> siècle après J. C., *super-* *venire* a la même signification chez Tacite, *Hist.* 4, 25: *proditiōne caesos, nullis supervenientibus auxiliis*. De même chez Celse, 5, 28<sup>1</sup>: *ulcus... ulceri ex alia causa facto supervenit* et chez Frontinus, *Aquaed.* 15<sup>2</sup>: *quotiens imbres superveniunt... turbida pervenit in urbem*. Nous le trouvons aussi dans le sens de 'survenir tout à coup' chez Égérie, dans 19, 8 (62): *transacto ergo aliquanto tempore superveniunt Perse et girant civitatem istam*.

Çà et là Égérie use d'une tournure plastique pour dire 'approcher, atteindre'. Ainsi écrit-elle dans 6, 3 (46): *In eo ergo loco de inter montes exivimus... ac sic ergo denuo plicavimus nos ad mare*. Nous retrouvons la même expression sous une forme légèrement modifiée dans 2, 4 (38): *ut transversaremus caput ipsius vallis et sic plecavimus nos ad montem Dei*. Pierre Diacre<sup>3</sup> écrit dans ce cas: *et sic ad montem Dei pervenitur*. C'est un emploi absolu de *plicare* que nous voyons dans 19, 9 (63): *cum iam prope plicarent civitati, ita ut usque tertium miliarium de civitate essent*. Nous ne connaissons pas d'exemples ultérieurs à Égérie où *plicare*, qui en poésie et plus tard en prose signifie 'plier', ait la signification de '(faire) approcher, atteindre'. Nous trouvons pourtant ce sens au composé *applicare*, surtout en poésie et en prose sublime. Il s'agit peut-être d'un synonyme plastique de *adiungere* 'relier à' et de *admove* 'faire approcher'. La dernière signification a souvent pour objet *castra*, Tite-Live, 32, 30, 5: *consul... flumini castra adplicuit*, ou un détachement de l'armée, Tite-Live, 27, 2, 5: *Romani sinistrum (cornu) ad oppidum adplicarent*, mais encore plus souvent *navem* ou *naves*, Tite-Live, 33, 17: *ad Heraeum naves adplicuit*. Il arrive aussi que *navem* soit omis, chez Sénèque, par exemple, *Ep.* 40, 2: *cum istuc adplicuisset*, ou qu'on se serve de *applicari*, comme Ovide, *Met.* 3, 598: *Ciae telluris ad oras applicor*.

L'extension du sens d'*applicare*, dès le IV<sup>e</sup> siècle, au sens général d'arriver, sans qu'il ne soit question de l'arrivée d'un navire, est sans doute un développement de ce mot, comme terme marin, analogue à celui de *adripare* devenu 'arriver'. C'est là, par exemple, l'opinion de Meyer-Lübke<sup>4</sup>, qui dit: 'span. llegar, portg. chegar, "ankommen" wohl von

<sup>1</sup> *Corpus Medicorum Latinorum* 1, ed. F. Marx, Lipsiae-Berolini 1915, p. 237, 22 ss.

<sup>2</sup> *Ed.* F. Krohn, Leipzig 1922, p. 10, 23 ss.

<sup>3</sup> CSEL 39, 120, 1 ss.

<sup>4</sup> REW, 6601.

applicare navem, "das Schiff anlegen", aus<sup>1</sup>. Cet élargissement du sens a sans doute été favorisé par l'apparition du verbe réfléchi *se applicare* et du médio-passif *applicari*<sup>2</sup>. L'emploi intransitif et l'emploi réfléchi de verbes transitifs a surtout été en faveur en latin vulgaire et dans les langues de groupes, notamment dans le cas des verbes de mouvement<sup>3</sup>. On voit déjà *se applicare* chez Cicéron, *Tusc.* 5, 27: *cumque ad flammam se applicaverunt, sine gemitu aduruntur*, et à la fin du I<sup>er</sup> siècle après J. C., chez Frontinus, *Strat.* 2, 2, 10<sup>4</sup>: *Hiberi... applicuerunt se flumini*. On le trouve dans une forme médio-passive dans la Vulgate, *Ex.* 22, 8: *dominus domus applicabitur ad deos*.

A partir du IV<sup>e</sup> siècle, *applicare* dans le sens de 's'approcher, atteindre' se voit de plus en plus, par exemple dans la Vulgate, 1M. 3, 40: *applicuerunt Emmaum*, chez Filastre, 118, 1<sup>5</sup>: *in diversorio, ubi applicuerant*, Grégoire de Tours, *Vit. Patr.* 6, 2<sup>6</sup>: (*Gallus*) *ad fanum adplicat*, Jordanes, *Get.* 29, 147<sup>7</sup>: *nulloque penitus obsistente ad pontem applicavit Candidiani*.

Pour en revenir au (*se*) *plicare* d'Égérie, l'explication la plus probable est l'emploi du *simplex pro composito*. Alors que dans le langage parlé on emploie volontiers des formes simples à la place des formes composées, le contraire est une tendance typique tant dans la langue parlée que dans la langue plus littéraire<sup>8</sup>. Löfstedt<sup>9</sup> notamment remarque la liberté souvent surprenante avec laquelle on use en latin tardif du simple au lieu du composé, fait auquel, à son avis, les critiques ne prêtent pas toujours toute l'attention voulue. Surtout en faveur chez les poètes de la période classique, plus tard cet usage s'étend, en une large mesure, à la prose. En latin tardif, ce procédé peut être considéré, en partie, comme un urbanisme et en partie, pour la langue moins littéraire, comme de l'hyperurbanisme. Pour ce qui est du langage courant, l'emploi des composés au lieu des formes simples provient de la tendance de cette langue

<sup>1</sup> GRANDGENT, *o.c.*, p. 7, parle également d'une extension de sens pour *se plicare* 'aller'. THOMAS, *Recherches*, p. 7, partage l'opinion de Meyer-Lubke.

<sup>2</sup> Cf. V. VAANANEN, *Introduction au latin vulgaire*, Paris 1963, p. 102.

<sup>3</sup> Cf. ERNOUT-THOMAS, *o.c.*, p. 213; SCHRIJNEN-MOHRMANN, *o.c.*, II, p. 8; NORBERG, *Synt. Forsch.*, p. 176; NIEDERMANN, *o.c.*, p. 332; HOFMANN-SZANTYR, *o.c.*, p. 34 ss. et 295 ss.

<sup>4</sup> Ed. G. Gundermann, Leipzig 1888, p. 44, 21 ss.

<sup>5</sup> CSEL 38, 1, 82, 16.

<sup>6</sup> MGH script. rer. Mer. 5, 681, 19 s. Cf. BONNET, *o.c.*, p. 297; SALONIUS, *o.c.*, p. 272.

<sup>7</sup> MGH a.a. 5, 1, 96, 19 s.

<sup>8</sup> Cf. BONNET, *o.c.*, p. 228; J. MAROUZEAU, *Traité de stylistique latine*, Paris 1954<sup>3</sup>, p. 131; NIEDERMANN, *o.c.*, p. 315; HOFMANN-SZANTYR, *o.c.*, p. 298.

<sup>9</sup> E. LÖFSTEDT, *Verm. Stud.*, p. 117 ss., et *Syntactica*, I, p. 222, note. Voir aussi B. LÖFSTEDT, *Zur Lexikographie der mittellateinischen Urkunden Spaniens*, dans: ALMA 29 (1959), p. 5 ss.: voir p. 69.



à la vivacité et à l'exagération; l'emploi des formes simples au lieu des composés procède au contraire d'une autre tendance caractéristique du langage parlé, celle du moindre effort, du stricte nécessaire. Dans son *Handbuch der erklärenden Syntax*<sup>1</sup>, Havers dit: 'Die Sprache hat überhaupt eine Abneigung gegen Uebercharakterisierung oder Ueberbezeichnung'. Le fait que le langage courant accuse en même temps les deux tendances contradictoires est, comme il dit<sup>2</sup>: 'verständlich durch den Antagonismus der Triebe, mit dem wir bei jeder Persönlichkeit rechnen müssen'.

Plus d'une fois Égérie use de la forme simple dans le sens du composé. Outre les verbes dont nous avons parlé, nous voyons encore *parere*: 2, 3 (38), à côté de *apparere*: 12, 6 (54), dans le sens de 'apparaître, être visible'; *movere* au lieu de *removere*: 21, 2 (68), ou de *commovere*: 24, 10 (74); *ponere* au lieu de *deponere*: 17, 1 (60).

Comme nous l'avons dit, Égérie est la première chez qui nous trouvons la forme simple (*se*) *plicare* au lieu de (*se*) *applicare*. Il est cependant remarquable que, pour autant que nous ayons pu pousser nos recherches, nous n'ayons trouvé aucun autre exemple de cet emploi dans les textes qui sont parvenus jusqu'à nous. Il y a cependant certains signes qui indiqueraient que pour 'arriver', outre (*se*) *applicare*, (*se*) *plicare* était en usage. Löfstedt<sup>3</sup> nous fait remarquer que le grec byzantin a emprunté *plicare* au latin sous la forme de *πληκεύειν* et poursuit en ces termes: 'This development seems to me to indicate that the usage in question enjoyed a fairly wide distribution in Late and Vulgar Latin'. Klein, qui voit dans (*se*) *plicare* le seul indice linguistique qui, éventuellement, pourrait servir de preuve de l'origine espagnole d'Égérie, parce que cette forme continue à exister en espagnol dans le mot 'llegar', en portugais 'chegar', signale de son côté qu'il en subsiste aussi des traces en Sicile et dans le sud de la Calabre<sup>4</sup>.

De la même facture est l'expression qui suit *se plicare* dans: 6, 3 (46): *usque ad eum locum, ubi de inter montes exivimus et iunximus nos denuo ad mare rubrum*.

*Se iungere ad* est une expression que certains auteurs, parmi lesquels des auteurs classiques, emploient occasionnellement dans le sens figuré de 'se joindre à', de même que *iunctus esse* signifie parfois, surtout chez

<sup>1</sup> P. 164.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>3</sup> E. LÖFSTEDT, *Late Latin*, p. 46. Voir aussi J. COMPERNASS, *Vulgaria*, dans: *Glotta* 2 (1910), p. 125 ss.

<sup>4</sup> KLEIN, *o.c.*, p. 251. Voir aussi NIEDERMANN, *o.c.*, p. 315 et ROHLFS, *o.c.*, p. 37 ss. L'espagnol connaît, en outre, 'allegar' et le portugais 'achegar', qui doivent bien remonter au composé (*se*) *applicare*. Cf. REW, 548 et 6601.

les poètes, 'confiner à'. Ainsi Ovide, dans *Trist.* 4, 10, 110: *iuncta pharetratis Sarmatis ora*. Égérie elle-même emploie ce *iunctus esse* dans 1, 1 (37): *Hic autem locus... iunctus est cum eo loco*, ainsi que *periunctus est* dans 4, 1 (41). Jusqu'alors on ne voit nulle part (*se*) *iungere* dans le sens de 'atteindre, arriver', signification qui subsiste en italien dans 'giungere' et en français dans 'joindre'<sup>1</sup>. Après Égérie cette signification s'affirme. Ainsi chez Corippus, *Joh.* 6, 690<sup>2</sup>: *qui lateri iungunt iaculis volitantibus acres dant animas*, dans *Rhythmi Aevi Merov. et Carol.* 146, 10, 3<sup>3</sup>: *Gemina sed soror meo si lateri iunget*, *ibid.* 9, 11, 4<sup>4</sup>: *ne turbas iungat daemonum*, chez Pierre Diacre<sup>5</sup>: *et iungentes se ipsi monti perveniunt ad mare... locus ipse, ubi mons in mare iungebat, immo ingrediebatur, ut promuntoria faciunt*. A partir de Grégoire le Grand, nous voyons également (*se*) *coniungere* dans cette signification, par exemple *Ep.* 2, 21; 2, 22 et 9, 200<sup>6</sup>.

Antonin, de son côté, ne varie que rarement le monotone *venire* avec d'autres verbes. Le 188, 6 est un de ces cas isolés: *in quo loco quanticumque aegroti, maxime daemoniaci, pertingere potuerunt, omnes salvantur*. *Pertingere*, mais alors dans le sens de 's'étendre', se voit pour la première fois chez Salluste, *Jug.* 48, 3: *collis... in immensum pertingens*. Il est difficile de dire si le mot était en usage chez d'autres auteurs de cette époque ou plus tard. Ainsi pour Cicéron les leçons diffèrent, *Nat. Deor.* 2, 9: *vim... per omnem mundum pertinentem*; ce *pertinentem* est pour certains *pertinentem*. Il en va de même pour Tite-Live, 25, 24, 6, Quintillien, 2, 4 et Pline, *Nat.* 11, 37, 55. Nous trouvons le mot dans le sens de 'atteindre, toucher' chez Vitruve 2, 10, 1<sup>7</sup>: *montis Appennini iugum... pertingit circumitionibus contra fretum*. De même chez Lucrèce, 4, 247: *lux oculos pertingit*, pour lequel il existe pourtant la leçon *perterget*.

Quoi qu'il en soit, il semble bien que *pertingere* ait été peu en usage à l'époque classique et aux premiers siècles suivants et que, pour la signification d' 'atteindre, toucher', on préférerait les verbes *tangere*, *attingere* ou *contingere*. Plus tard, *pertingere* devient plus fréquent, ce qui n'a rien

<sup>1</sup> REW, 4620.

<sup>2</sup> MGH a.a. 3, 1, 80.

<sup>3</sup> MGH poet. lat. aevi Carol. 4, 741.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 483. Cf. NORBERG, *Synt. Forsch.*, p. 179.

<sup>5</sup> CSEL 39, 117, 2 ss.

<sup>6</sup> *Ep.* 2, 21: *per praesentium latorem curavimus ammonendum, quatenus Honoratum archidiaconum, coniungente statim praesentium latore, in priori loco susciperet* (MGH epist. 1, 1, 118, 23 ss.); *Ep.* 2, 22: *quatenus coniungens in Salonem Natalem fratrem... studeat adhortari* (*ibid.*, 119, 22 ss.); *Ep.* 9, 200: *antequam ad Ydrontinam civitatem valeat ipse coniungere* (MGH epist. 2, 1, 189, 2). Cf. D. NORBERG, *In Registrum Gregorii Magni studia critica*, Uppsala 1937, p. 124 ss.

<sup>7</sup> *Ed.* V. Rose, Leipzig 1899, p. 60, 7 ss.

d'étonnant si on se souvient de ce qui a été dit de la prédilection du latin tardif pour les composés en *per-*. Ainsi le voyons-nous employé transitivement chez Paulin de Nole, *Carm.* 24, 232<sup>1</sup>, Commodien, *Instr.* 2, 12, 5<sup>2</sup>, Cassien, *Instr.* 5, 34<sup>3</sup>, Venantius Fortunatus, *Carm.* 6, 10, 53<sup>4</sup>, et intransitivement dans la Vulgate, *Gn.* 11, 4 et chez saint Augustin, *Serm.* 122, 2<sup>5</sup>.

A un seul endroit Antonin a rendu la notion de 'approcher' par *appropinquare*, qu'on ne trouve nulle part chez Égérie, et bien dans 181, 14: *dum appropinquassemus cellulae*. A partir du IV<sup>e</sup> siècle ce verbe est de plus en plus supplanté par *appropriare* et *approximare*<sup>6</sup>.

#### ALLER À LA RENCONTRE DE

A 13 endroits Égérie use pour cette notion du verbe *occurrere*; à 43, 7 (95) il a pour sujet *candele ecclesiasticae*<sup>7</sup>. Après les remarques que nous avons faites au sujet du style d'Antonin, on ne s'étonne pas qu'il soit fort peu question chez lui d'aller à la rencontre de. Il emploie dans ces rares cas deux fois *occurrere* et une fois *obviare*, dans 183, 17 ss.: *ecce multitudo monachorum et heremitarum innumerabilis... obviaverunt nobis*. Ce verbe *obviare* ne devient courant qu'en latin tardif et est formé à partir d'*obvius* comme *transversare* l'est à partir de *transversus*. On le voit pour la première fois au IV<sup>e</sup> siècle, chez saint Jérôme, *Ep.* 5, 1<sup>8</sup>: (*epistulae*)... *se obviat*.

#### ACCOMPAGNER – ESCORTER – CONDUIRE – MENER

Chez Égérie, nous rencontrons très souvent la notion 'accompagner, escorter'. Elle la rend par plusieurs verbes.

Dans 3, 2 (39), elle écrit: *adiuta orationibus sanctorum, qui comitabantur*. Dans 13, 2 (55) elle s'exprime par une forme périphrastique: *qui tamen dignati sunt itineri meo comitatum praestare*. De même qu'Égérie emploie volontiers le verbe *facere* pour former ses périphrases, elle use, dans le même but, plusieurs fois de *praestare*: 10, 2 (51): *voluntati meae effectum praestare dignatus est*, 23, 8 et 9 (70): *quod michi... praestare dignatus est tantam gratiam, id est ut non solum voluntatem eundi, sed et facultatem perambulandi... dignatus fuerat praestare... qui ita super me misericordiam suam praestare dignatus fuerat*.

<sup>1</sup> *inclusus alvo carcerem rumpit prece auresque pertingit Dei* (CSEL 30, 214).

<sup>2</sup> *tempora postrema si vis pertingere laeta* (CSEL 15, 3, 75, 1).

<sup>3</sup> *monachum scripturarum notitiam pertingere cupientem* (CSEL 17, 107, 5 s.).

<sup>4</sup> *Longius inde absens ibi sed pertingo quod opto* (MGH a.a. 4, 1, 151).

<sup>5</sup> *et in somnis vidit scalam a terra pertingentem usque ad coelum* (PL 38, 681).

<sup>6</sup> Cf. THOMAS, *o.c.*, p. 12.

<sup>7</sup> Voir à ce sujet l'étude détaillée de BASTIAENSEN, *o.c.*, p. 164 ss.

<sup>8</sup> *Ed.* J. Labourt, t. 1, Paris 1949, p. 18, 4. Cf. H. GOELZER, *Étude lexicographique et grammaticale de la latinité de S. Jérôme*, Paris 1884, p. 173.

Son goût des formules se trouve confirmé par le *dignari* qu'elle ajoute et qui appartient à la langue liturgique<sup>1</sup>.

Nous trouvons une autre périphrase dans 1, 2 (37): *sancti illi, qui nobiscum erant. Id. 7, 2 (47)*.

Ensuite, il y a le mot *sequi* qui, sans parler de certains endroits où il est employé au sens figuré, ne se présente qu'une seule fois: 10, 9 (52): *secuti sumus presbyterum, qui nos ducebat*.

Pour 'conduire' ou 'accompagner' elle dispose également d'autres expressions. *Ducere* et *deducere* sont, chez elle, des verbes fréquents. Dans son récit de voyage elle emploie souvent ces mots lorsqu'elle raconte que des ecclésiastiques lui montrent le chemin vers les différents lieux saints. Dans la partie liturgique elle les emploie presque toujours à propos de l'évêque que les fidèles accompagnent en procession d'une église à l'autre. Entre le verbe simple *ducere* et le composé *deducere* on ne discerne aucune différence. Dans des phrases à peu près similaires, on trouve tantôt l'un, tantôt l'autre. Comparons par exemple 15, 2 (57): *ut duceret nos ad locum* et 21, 5 (69): *qui nos usque ad illum locum deducere dignati fuerant*, 25, 2 (74): *cum ymnis ducunt episcopum usque ad Anastasim* et 40, 1 (92): *deducunt episcopum cum ymnis usque ad Anastase*.

A trois endroits, 27, 7 (79), 36, 4 (87) et 45, 2 (96), Égérie remplace ces verbes par le composé *adducere*, dont celui de 27, 7 (79) se réfère encore à l'évêque: *inde cum ymnis usque ad Anastase adducetur episcopus*.

Chez Antonin le verbe simple *ducere* se présente une seule fois, dit d'un chemin, 177, 24: *Via, quae ducit Bethlehem*, expression que se permettent également Tite-Live, Sénèque, Quintilien et d'autres. Tite-Live, par exemple, dans 28, 6, 2: *cuniculo inde via ad mare ducit*.

Égérie emploie de la même manière *mittere* dans 3, 8 (41): *mare illud Parthenicum, quod mittit Alexandriam* et dans 9, 3 (50): *agger publicum... quod mittit de Thebaida in Pelusio*. Löfstedt<sup>2</sup> dit à ce sujet: 'Vielleicht gehörte die Konstruktion der volkstümlichen Sprache an'. Bastiaensen qui, à propos de l'expression *occurrent candele* consacre une étude importante à ce genre de constructions curieuses, cite comme une de leurs raisons d'être le goût des formes plastiques et concrètes dans la langue populaire et en poésie<sup>3</sup>. On ne s'étonne pas que le poète Virgile s'exprime de la sorte dans *Aen.* 6, 540 ss.: *partes ubi se via findit in ambas: dextera quae Ditis magni sub moenia tendit... at laeva... ad impia Tartara mittit*. Et c'est ainsi qu'Orose écrit: *Hist.* 1, 2, 6<sup>4</sup>: *inde iuxta Constantino-*

<sup>1</sup> Cf. ELLEBRACHT, *o.c.*, p. 199.

<sup>2</sup> E. LÖFSTEDT, *Komm.*, p. 124.

<sup>3</sup> BASTIAENSEN, *o.c.*, p. 168.

<sup>4</sup> CSEL 5, 10, 8 s.

*polim longae mittuntur angustiae* et Pierre Diacre<sup>1</sup>: *qui portus mittit ad Indiam*.

Outre *ducere*, Antonin connaît encore *introducere*: 183, 20: *Et introduxerunt nos in vallem inter Choreb et Sina*.

Et enfin, il faut encore mentionner, chez lui, le passage 181, 16: *dicebant quia ipsum asellum ipse leo in pascua gubernaret*. Ps. Ambroise, *Serm.* 3, 10<sup>a</sup> est le seul à employer, lui aussi, *gubernare* dans ce sens curieux de 'accompagner'. Il est possible que *ducere*, qui signifie aussi bien 'accompagner' que 'conduire, diriger', ait, par analogie, influé sur cet emploi.

#### FAIRE UNE HALTE— SE REPOSER— PASSER LA NUIT

Dans 77 (48) Égérie écrit: *Nam ipse vicus ecclesiam habet et martyria et monasteria plurima sanctorum monachorum, ad quae singula videnda necesse nos fuit ibi descendere iuxta consuetudinem, quam tenebamus* et dans 14, 1 (56): *Statim ergo ut haec audiui, descendimus de animalibus*. Plaute connaît déjà l'emploi absolu de *descendere*, ainsi *Asin.* 710: *Asta, ut descendam nunciam in proclivi*.

A cinq reprises Égérie parle de (se) *resumere* 'se reposer': 6, 1 (45): *necesse nos fuit ibi ad resumendum biduo immorari*; plus loin, dans 6, 4 (46), 25, 7 et 8 (76), 43, 4 (94). Cette expression trouve indubitablement son origine dans *resumere vires*, qu'on voit chez Ovide, *Met.* 9, 192: *Nec profuit hydrae crescere per damnum geminasque resumere vires*? Nous la retrouvons au III<sup>e</sup> siècle chez Justinus 20, 5, 1<sup>3</sup> et 24, 7, 1<sup>4</sup> et bien plus tard encore chez Paul Diacre<sup>5</sup>. La signification de 'rafraîchir, restaurer' en dérive, avec d'autres compléments d'objet que le mot *vires*, probablement par analogie avec *reficere*. Au V<sup>e</sup> siècle on peut lire *resumere aegrotum* chez Caelius Aurélien, *De morb. acut.* 2, 1, 3 et 2, 18, 105 et *se resumere* dans *De morb. chron.* 3, 7, 91: *unde se resumere possit*, ainsi que le substantif *resumptio*, qu'il connaît aussi, par exemple dans *De morb. acut.* 2, 37, 217<sup>6</sup>. On voit déjà l'emploi absolu de *resumere* avant Aurélien, au IV<sup>e</sup> siècle notamment, chez Hégésippe, *Hist.* 1, 43, 6<sup>7</sup>.

'Passer la nuit' se dit chez Égérie *manere*: 3, 1 (39): *Ibi ergo mansimus*

<sup>1</sup> CSEL 39, 116, 8.

<sup>2</sup> *puer parvulus ducet eos (hoc est sacerdos, vel aetatis parvitate innocus, vel innocentiae puritate subnixus gubernabit eos)* (PL 18, 138 A).

<sup>3</sup> *Dionysius ... Crotonienses vix vires longo otio ex prioris belli clade resumentes aggreditur* (ed. O. Seel, Leipzig 1935, p. 172, 7 ss.).

<sup>4</sup> *Brennus ... diu deliberavit an ... fessis via militibus noctis spatium ad resumendas vires daret* (ibid., p. 198, 15 ss.).

<sup>5</sup> Cf. L. J. ENGELS, *Observations sur le vocabulaire de Paul Diacre*, Noviomagi 1961, p. 181.

<sup>6</sup> Cf. A. FORCELLINI-V. DE VIT, *Totius latinitatis lexicon*, Prati 1858 – 1875, V, p. 214.

<sup>7</sup> *At illa ubi resumit paululum* (CSEL 66, 1, 108, 24).

in ea nocte; id. 5, 2 (43), 6, 1 (45), 23, 1 (69), 23, 6 (70) et 23, 7 (70)<sup>1</sup>.

Antonin emploie le même *manere* dans 184, 11 ss.: *In quo (sc. monte) nullus praesumit manere, sed orto iam die ascendent monachi...* Gildemeister<sup>2</sup> le traduit simplement par 'bleiben' (rester). *Mansio* qui, chez Antonin, signifie dans 185, 20 'étape d'une journée' s'emploie, dans 173, 13 ss., dans le sens de 'passer la nuit': *in quo (sc. turri) etiam christiani pro devotione ad mansionem ascendunt. Et circa medium noctis surgentes...* Gildemeister n'a pas compris cet *ad mansionem* non plus, car il le traduit par 'zum Wohnen'<sup>3</sup>. Au sujet de *manere* dans ce sens Löfstedt, dans son commentaire<sup>4</sup>, dit: 'Der Gebrauch ist bekanntlich alt und gehört wohl vorzugsweise der volkstümlichen Sprache an'<sup>5</sup>. On le rencontre chez Cicéron, Horace, Tite-Live, Sénèque, Columelle, Pétrone, Frontinus, Suétone, dans les traductions de la Vetus Latina, chez Julius Capitolinus, Ausone, Ammien, Végèce, dans la Vulgate, chez saint Augustin, Septime Sévère, saint Cyprien, Donat et d'autres.

Le composé *remanere* signifie 'rester en arrière' chez Égérie 43, 4 (94): *ita ut nullus christianus remaneat in civitate, qui non omnes vadent*, ainsi que chez Antonin 190, 1 s.: *Hierosolima, ubi etiam aegrotus remansi per multum tempus*, alors que chez ce dernier il signifie, dans 166, 1 s., 'demeurer, séjourner': *Liviada, ubi remanserunt duo senis tribus Israhel, antequam Jordanem transirent*.

Un autre mot qui se présente dans le même ordre d'idées chez les deux auteurs est *tenere* 'fêter, passer le temps'. D'abord chez Égérie, 25, 12 (77): *quia episcopum necesse est hos dies in Ierosolima tenere* et chez Antonin, 166, 17: *Tenui autem Theophaniam in Jordane*<sup>6</sup>.

Nous avons déjà fait remarquer la prédilection qu'Égérie montre

<sup>1</sup> *Manere* a aussi deux fois chez elle le sens, qu'il prendra plus tard, d'habiter. Pour ce sens, elle a d'ailleurs d'autres mots comme *commanere*.

<sup>2</sup> GILDEMEISTER, *o.c.*, p. 56. GRISAR, *Zur Palästinareise*, p. 765, le traduit aussi, simplement, par 'bleiben'.

<sup>3</sup> GILDEMEISTER, *o.c.*, p. 47.

<sup>4</sup> P. 76.

<sup>5</sup> Dans le *Antibarbarus der lateinischen Sprache* de J. PH. KREBS-J. H. SCHMALZ, II, Basel 1907, p. 49, ce sens est également attribué à la langue parlée. Voici quelques cas intéressants où, inversement, *dormire* s'emploie pour 'rester': Augustin, *Loc. in Hept.* 5, 45 (CSEL 28, 1, 608, 13 ss.), commente *Dt.* 16, 4. Dans ce passage, la Vulgate donne: *Et non remanebit de carnibus eius, quod immolatum est*, mais la Vetus Latina, consultée par Augustin, dit, conformément au *οὐ κοιμηθήσεται* des Septante: *non dormiet*. Et dans *Quaest. in Hept.* 2, 163 (CSEL 28, 2, 196, 1 ss.), il réfère à *Ex.* 34, 25. Là aussi, son texte porte *dormiet*, où la Vulgate a: *neque residebit mane de victima sollemnitatis Phase*, et les Septante de nouveau: *οὐ κοιμηθήσεται*. Le commentaire d'Augustin fait bien voir que ce n'est pas du latin normal: *locutio fecit obscuritatem; dormiet enim dixit pro manebit*. Voir aussi W. SÜSS, *Studien zur lateinischen Bibel*, I, Tartu 1933, p. 49.

<sup>6</sup> Cf. BASTIAENSEN, *o.c.*, p. 61.

pour les périphrases. Nous nous arrêterons encore à quelques-unes d'entre elles. D'abord, une périphrase pour *manere* 'passer la nuit', dans 4, 8 (43) : *ac sic ergo fecimus ibi mansionem. Et alia die maturius vigilantes...* Löfstedt<sup>1</sup> dit à ce propos : 'Wenn "fecimus mansionem" statt "mansimus" gesagt wird, so steht facere mit Objekt hier wie überhaupt sehr oft in den niederen Sprachschichten um einen einfachen Verbalbegriff in umschreibender Weise auszudrücken'. Nous trouvons *mansio* pour 'halte, séjour' chez Térence, Cicéron, Turpilius, Apulée, Symmaque, Porphyre, Jérôme, dans la Vulgate, la Vetus Latina, chez Oribase, Paulin de Nole, Grégoire de Tours, Léon le Grand, Cassiodore et d'autres. Construit avec *facere*, nous le trouvons, par exemple, dans la Vulgate, Jn. 14, 23 : *veniemus et mansionem apud eum faciemus* et dans une inscription<sup>2</sup> : *(ex)tra... stationales cal(les)... pasturam et mansionem facere*.

Voici d'autres périphrases de ce genre qu'on rencontre chez Égérie :

18, 1 (61) : *necesse me fuit ibi facere stativam*.

19, 3 (61) : *necesse me fuit ibi stativa triduana facere*.

23, 2 (69) : *ut stativa, quam factura eram, ibi facerem*.

23, 6 (70) : *ubi facta stativa triduana in nomine Dei profecta sum*.

20, 1 (64) : *facto ibi triduo necesse me fuit adhuc in ante accedere usque ad Charras*.

20, 7 (66) : *Fecimus ergo et ibi triduum*.

21, 1 (68) : *Post biduo autem, quam ibi feceram*.

22, 1 (69) : *feci postmodum septimana, quousque ea quae necessaria erant itinere pararentur*.

23, 6 (70) : *facto ibi biduo... reversa sum Tharso ad iter meum*.

On ne saurait prétendre que dans les cinq dernières citations il soit seulement ou même, sans doute, en premier lieu, question, de périphrases pures et simples. Il est clair que *facere* y signifie également 'passer (le temps)', sens qu'on retrouve souvent en latin tardif et dans des inscriptions<sup>3</sup>. Ainsi saint Augustin, dans *Serm.* 252, 2, dit : *Dominus quadraginta dies fecit cum discipulis post resurrectionem*. Une signification très proche est celle de 'tenir, célébrer' dans des expressions telles que celle que nous voyons dans 28, 3 (81), par exemple : *qui non possunt facere integras septimanas ieiuniorum*<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> E. LÖFSTEDT, *Komm.*, p. 163.

<sup>2</sup> CIL 9, 2826, 12.

<sup>3</sup> Cf. E. LÖFSTEDT, *Komm.*, p. 166 ss.; SALONIUS, *o.c.*, p. 384; H. RÖNSCH, *Semasiologische Beiträge zum lateinischen Wörterbuch*, III, Leipzig 1889, p. 39; Hofmann, *Umgangsspr.*, p. 117.

<sup>4</sup> Cf. Bastiaensen, *o.c.*, p. 128.

Pour terminer, le récit d'Égérie présente encore, pour le sens de 'séjourner, résider', les verbes *commorari*, *immorari*, et *sedere*.

Dans 2, 2 (37), elle écrit: *vallis ingens... in qua filii Israhel commorati sunt his diebus, quod sanctus Moyses ascendit in montem Domini. Commorari* se rencontre dès l'époque pré-classique. Il est remarquable que *demorari*, qui devint beaucoup plus courant plus tard<sup>1</sup>, ne se présente pas chez Égérie. Dans son récit, *commorari*, de même que sa forme simple, signifie d'ailleurs le plus souvent 'habiter'.

Parlant du séjour des Juifs au pied du mont Sinaï, elle dit dans 5, 9 (44): *et denuo tandiu ibi inmorati sunt, donec fieret tabernaculum et singula, quae ostensa sunt in montem Dei*, alors que, quelques lignes plus haut, on lit *commorati sunt*.

Elle remplace *biduum facere* par *biduo inmorari* dans 6, 1 (45): *necesse nos fuit ibi ad resumendum biduo inmorari*. Dans 18, 3 (61), *inmorari* signifie 'attendre': *Itaque ergo quoniam necesse erat eum navibus transire... ac sic inmorata sum ibi forsitan plus media die*.

Dans un contexte analogue au 2, 2 (37), elle emploie, dans 5, 1 (43), le mot *sedere*: *illa valle... ubi sederant filii Israhel, dum Moyses ascenderet in montem Dei*. On retrouve ce même *sedere* chez Plaute, Térence et dans les lettres de Cicéron<sup>2</sup>. Il s'agit probablement d'une expression propre à la poésie et au langage parlé, en raison de son caractère plus plastique que le *morari* plus abstrait<sup>3</sup>. A plusieurs endroits *sedere* a aussi chez Égérie le sens de 'habiter'.

Un autre texte d'Antonin mérite notre attention: 187, 1 ss.: *Exinde venimus in Sohot et exinde descendimus... ad locum ad LXXII palmas et XII fontes, ubi applicuimus duos dies*. Nous avons déjà parlé du verbe *applicare*, signifiant 'arriver'. Dans cette phrase pourtant Antonin lui donne clairement le sens de 'séjourner, passer la nuit'<sup>4</sup>. Quelle peut en être la raison? Pour répondre à cette question il faut peut-être se reporter au

<sup>1</sup> Cf. E. LÖFSTEDT, *Komm.*, p. 81.

<sup>2</sup> Par exemple Cicéron, *Fam.* 16, 7: *Qui venti, si essent, nos Corcyrae non sederemus*. Cf. P. PERSSON, *Zur lateinischen Semasiologie und Syntax*, dans: *Eranos* 13 (1913), p. 147 ss. Chez Pierre Diacre on trouve aussi: *mons, in quo sedit Helias propheta, quando eum persequabatur Jezabel* (CSEL 39, 113, 29).

<sup>3</sup> Cf. E. LÖFSTEDT, *Komm.*, p. 146. Le fait qu'en espagnol et en portugais *sedere* assume en partie les fonctions de *esse*, montre la faveur dont jouissait *sedere* dans le langage parlé, dans certaines régions du moins. Cf. REW, 7780 et MEYER-LÜBKE, *Gramm.*, II, Leipzig 1894, p. 218.

<sup>4</sup> Cf. THOMAS, *Recherches*, p. 7, qui attribue, à tort, la citation en question à l'*Itinerarium* d'Antoninus Augustus! Nous lisons de même, dans les *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, ed. E. Schwartz, t. 2, 3, *Conc. Chalcedonense* (451), Berolini 1914, p. 497, 7: *dum applicassem in quodam hospitio*.



cas analogue de l'influence exercée par le verbe *devertere*. Il est vrai que pour *devertere* l'accent tonique se trouve sur le point de départ du mouvement, et dans le cas d'*applicare* sur le mouvement vers, donc le but du mouvement; mais pour *devertere*, combiné à *ad* ou *in*, l'accent tonique peut se reporter sur le but. Du fait que, dès l'époque de Plaute, *devertere* pouvait également signifier 's'installer quelque part, loger', il n'est pas improbable que cette signification se soit transmise de la même façon à *applicare*. Les deux mots figurent dans le *Corpus Gloss. Lat.* II, 19, 37<sup>1</sup>: *applicata καταλύσαντα* et 47, 38: *deverto καταλύω εἰς πανδοχεῖον*.

L'on pourrait songer à une autre explication qui serait peut-être meilleure. *Applicare* dans le sens de 'faire s'approcher de' n'est pas seulement associé à *navem*, mais s'accompagne souvent aussi de *castra* comme complément d'objet. Ainsi chez Tite-Live 32, 30, 5: *consul... eidem flumini castra adplicuit* et dans la Vulgate, 1 M. 6, 48: *applicuerunt castra in Judaeam*. Or, la différence entre 'approcher le camp près de' et 'établir son camp près de' est minime; de même pouvons-nous traduire *castra referre* soit par 'déplacer son camp en arrière' ou 'établir son camp plus en arrière'. De même le verbe grec *παρεμβάλλειν* que nous trouvons dans les Septante, là où la Vulgate écrit *applicare (castra)*, signifie aussi bien 's'approcher jusqu'à' que 'établir son camp, camper'. Nous rencontrons le mot *applicium* 'camp', dans un texte du XI<sup>e</sup> siècle: Ethelwerdus, *Chron.* 4, 3<sup>2</sup>: *appliciumque sumunt hiemale in loco Cipanhamme*. Du Cange, s.v. *applicare*, écrit: *divertere, hospitari. Proprie nostri hac voce utebantur pro in campo, in agro, sub tentoriis degere, quod solenne fuit Wisigothis et Burgundionibus, atque adeo Francis nostris, cum iter agerent*. Dans les *Leges Burgundiorum* (V<sup>e</sup>–VI<sup>e</sup> siècle)<sup>3</sup> il est dit: *Si quis in agro regio vel colonica voluerit adplicare et non permissus fuerit, colonus fustigetur*. Et dans la *Lex Visigothorum* (VI<sup>e</sup>–VII<sup>e</sup> siècle)<sup>4</sup>: *Qui in itinere constitutus in cuiuscumque forsitan campo adplicaverit et ad quoquendum cibum... ignem fecerit, cautus sit, ne ignis longius dilavetur*, et ailleurs<sup>5</sup>: *utroque medietas aripennis libera servetur, ut iter agentibus adplicandi spatium non vetetur*.

Il n'est pas étonnant qu'*applicare* se présente aussi sans le complément *castra* dans le sens de 'établir son camp, camper', puisque nous trouvons pareillement *applicare navem* et *applicare, castra movere* et *movere*.

Chose intéressante, en grec de l'époque tardive, sauf *παρεμβάλλειν* et *παρεμβολή*, les mots *ἀπληκεύειν* et *ἀπλήκτον*, empruntés au latin, sont

<sup>1</sup> Ed. G. Goetz–G. Gundermann, Lipsiae–Berolini 1888.

<sup>2</sup> Cf. DC I, 332, s. v. *applicium*.

<sup>3</sup> MGH leg. sect. 1, 2, 70, 18.

<sup>4</sup> MGH leg. sect. 1, 1, 320, 14 ss.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 342, 1 ss.

également en usage<sup>1</sup>. Ἀπληκεύειν dans le sens de 'camper', se présente entre autres dans le *Chronicon Paschale*<sup>2</sup> du VII<sup>e</sup> siècle et, au IX<sup>e</sup> siècle, chez Théophane dans la *Chronicographia*<sup>3</sup>. Dans la traduction grecque de Grégoire le Grand<sup>4</sup>, il signifie 'héberger'. Le substantif ἀπλήκτον 'camp', se voit au VII<sup>e</sup> siècle, chez Héraclius, *Ep.*<sup>5</sup>.

#### RENDRE VISITE— ENTRER

Dans son commentaire sur Égérie<sup>6</sup>, Löfstedt cite deux endroits où *esse ad* signifie 'rendre visite', notamment 20, 2 (65): *Ibi cum venissem... statim fui ad ecclesiam* et 23, 1 (69): *Ubi cum pervenissem, fui ad episcopum*. A juste titre il remarque que cette expression, qu'on trouve déjà dans les lettres de Cicéron et chez Pétrone, et qui provient probablement du langage parlé<sup>7</sup>, doit son origine à une contamination d'idées, où l'idée d'un mouvement vers (*ad*) et celle d'un arrêt quelque part (*esse*) jouent à la fois. On voit un cas de ce genre chez Plaute, *Men.* 51: *Si quis quid vestrum Epidamnum curari sibi velit*; ici la venue à Epidamnus et le règlement de l'affaire à y effectuer se confondent. Les exemples suivants ressemblent pourtant plus à la construction d'Égérie: Cicéron, *Att.* 10, 16, 1: *cum ad me mane Dionysius fuit*; Cicéron, *Att.* 15, 4, 2: *ut certior fieret, quo die in Tusculanum essem futurus*; Pétrone, 42, 2: *nec sane lavare potui; fui enim hodie in funus*; *Vetus Latina*, *Vat. Tb.* 5, 8: *et in Mediam fui saepius*; C.I.L. XI, 3614, 13: *in curiam fuerunt*. Dans le langage parlé cette confusion des notions 'où' et 'vers où' se rencontre d'ailleurs assez souvent. Pour n'en citer que quelques exemples, voici chez Plaute, *Bacch.* 161: *ecquid in mentemst tibi?*; Térence, *Heaut.* 986: *dicam, quod mi in mentemst*; Pétrone, 30, 3: *Caius noster foras cenat*; *id.* 62, 1: *Capuae exierat*; Apulée, *Met.* 9, 39: *Ubi ducis asinum istum?*; Égérie, 8, 3 (49): *vadent ibi* et Antonin, 178, 1: *iacet Rachel in corpore, in fines loci, qui vocatur Rama*<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Cf. E. LÖFSTEDT, *Late Latin*, p. 46; E. A. SOPHOCLES, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, 2 vol., Boston 1887 (réimpr. anast. New York 1957), I, p. 211; G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961 ss., p. 186; H. STEPHANUS, *Thesaurus Graecae Linguae*, Parisiis 1831 – 1865, I, p. 1338.

<sup>2</sup> PG 92, 747 B.

<sup>3</sup> PG 108, 761 C.

<sup>4</sup> PL 77, 223 C.

<sup>5</sup> PG 92, 1020 C.

<sup>6</sup> P. 171 ss.

<sup>7</sup> Cf. H. RÖNSCH, *Itala und Vulgata*, Marburg 1875<sup>2</sup>, p. 411; COMPERNASS, *o.c.*, p. 216 ss.; H. SIEGERT, *Lat. esse und adesse als Bewegungsverba*, dans: *Museum Helveticum* 9 (1952), p. 182 ss.; J. SVENNUNG, *Untersuchungen zu Palladius und zur lateinischen Fach- und Volkssprache*, Uppsala 1936, p. 382 ss.; HOFMANN, *Umgangsspr.*, p. 166; HOFMANN-SZANTYR, *o.c.*, p. 220.

<sup>8</sup> Cf. V. VÄÄNÄNEN, *Le latin vulgaire des inscriptions Pompéiennes*, Berlin 1959<sup>2</sup>, p. 202

Aux exemples d'Égérie cités par Löfstedt nous croyons pouvoir ajouter les suivants, bien que dans les trois derniers, outre l'idée de 'visiter', nous décelons une idée de 'se trouver dans'; en effet, en latin tardif, le locatif et *in* avec l'ablatif cèdent le pas à *apud* et *ad* avec l'accusatif<sup>1</sup>.

7, 4 (47): *Epauleum ostensum est nobis... et Magdalum fuimus*, alors que, tout de suite après, elle écrit: *Belsefon ostensum est nobis, immo in eo loco fuimus*.

7, 1 (46): *Sane licet terra Gesse iam nosse, id est qua primitus ad Egyptum fueram*.

9, 1 (49): *sanctus et vere homo Dei, notus mihi iam satis de eo tempore, a quo ad Thebaidam fueram*.

9, 6 (50): *Et licet ea loca, ut superius dixi, iam nosse, id est quando Alexandriam vel ad Thebaidam fueram*.

Cette manière de s'exprimer n'est pas tout à fait étrangère à Antonin non plus, comme en témoigne l'exemple suivant: 180, 1: *Nam et ad locum, ubi exsurgit, fuimus*. Mais les remarques faites au sujet des trois derniers exemples d'Égérie sont également de rigueur ici.

Le contraire arrive aussi, c'est-à-dire qu'un verbe de mouvement prenne le sens de *esse*, notamment *venire* et *ire*. *Venire* a un sens approchant de *esse* chez Virgile, *Aen.* 5, 344: *gratior et pulchro veniens in corpore virtus*, et chez Properce 2, 34, 81: *non tamen haec ulli veniunt ingrata legenti*. Nous voyons la même chose pour *ire* chez Properce 1, 4, 10: *inferior duro iudice turpis eat* et 2, 34, 45: *tu non Antimacho, non tutior ibis Homero*<sup>2</sup>.

*Perambulare* qui, depuis Plaute, signifie 'parcourir, traverser' se présente chez Égérie et Antonin dans le sens de 'visiter', sens que le verbe a pris plus tard. Chez Égérie, 5, 12 (45): *ut perambularem omnia loca, quae mei meriti non erant*. Cette signification est encore plus claire dans 23, 8 (70): *sed et facultatem perambulandi, quae desiderabam, dignatus fuerat praestare*, et chez Antonin 170, 6: *perambulantibus monasteria multa*.

Le passage 4, 5 (42), où *ambulare* signifie 'visiter', montre qu'Égérie emploie volontiers la forme simple plutôt que le composé: *quia necesse nos erat et loca omnia sancta ambulare et monasteria... videre*, ainsi que dans 9, 6 (50): *discere volebam loca, quae ambulaverunt filii Israhel*.

Pour 'visiter', Égérie dispose en outre du mot *visere*, dans 13, 1 (55): *volui etiam ad regionem Ausitidem accedere propter visendam memoriam sancti*

ss.; SCHRIJNEN-MOHRMANN, *o.c.*, I, p. 170 s.; SÜSS, *o.c.*, p. 87 ss.; SVENNING, *Unters.*, p. 644, en voit la raison principale dans la peur de l'«Uebercharakterisierung».

<sup>1</sup> Cf. SCHRIJNEN-MOHRMANN, *o.c.*, I, p. 125; ERNOUT-THOMAS, *o.c.*, p. 110.

<sup>2</sup> Cf. J. VAN WAGENINGEN, *Manere = esse*, dans: *Mnemosyne* 47 (1919), p. 343 ss.

*Job* et plus loin, dans 17, 1 (60): *volui... ut et ad Mesopotamiam Syriae accedere ad visendos sanctos monachos*.

*Videre* a parfois aussi le sens de 'visiter' chez Égérie. Bien que souvent il convienne de le traduire par 'regarder', dans l'exemple suivant *videre* est pourtant plus proche de 'visiter': 19, 4 (61): *Ac sic ergo vidi in eadem civitate martyria plurima nec non et sanctos monachos*. Il suffit de comparer cet emploi à celui qu'en fait Cicéron dans *Att.* 12, 37: *quare etiam Othonem vide*, Pline, *Ep.* 1, 5: *Rogo, mane videas Plinium domi* et Ammien Marcellin, 14: *contempto Caesare, quem videri decuerat*.

Le 20, 7 (66) illustre bien ce que nous venons de dire: *Fecimus ergo et ibi biduum propter diem martyrii et propter visionem sanctorum illorum, qui dignati sunt ad salutandum libenti satis animo me suscipere et alloqui*. Dans cette citation nous voyons également *salutare* dont le sens de 'venir saluer' est étroitement apparenté à 'rendre visite'.

Le dernier mot ayant un sens apparenté chez Égérie est *tangere*: 5, 11 (45): *omnia loca, quae filii Israhel tetigerant eundo vel redeundo ad montem Dei* et 7, 1 (46): *omnia loca, quae filii Israhel exeuntes de Ramesse tetigerant euntes*. Chez Cicéron, mais surtout en poésie, *tangere* signifiait déjà 'atteindre, entrer dans, s'arrêter à', par exemple Cicéron, 3 *Verr.* 10: *Verres simul ac tetigit provinciam*.

Pour dire 'entrer' (dans des villes, des édifices etc.), chez Égérie aussi bien que chez Antonin, le verbe déponent *ingredi* est le terme le plus usuel. Le plus fréquent après lui est *intrare*. Le rapport de fréquence entre les deux est, chez Égérie, de 25 à 24, chez Antonin, de 14 à 5. Dans l'introduction de son *Lexicon Aetherianum*<sup>1</sup>, Van Oorde nomme comme une des particularités par laquelle la langue d'Égérie déroge à la langue classique, le fait qu'elle met deux fois un verbe déponent à la voix active, notamment *egredere* dans 12, 3 (53) et *furasse* dans 37, 2 (88), et il remarque, qu'en général, elle préfère les verbes actifs aux verbes déponents. Comme preuve il donne le rapport proportionnel remarquable de 20 à 5 pour *exire* et *egredi*, de 6 à 0 pour *commonere* et *hortari*, de 13 à 0 pour *manducare* et *vesci*. A notre avis, cette assertion, dans sa généralité, est sujette à caution. Du moins, si nous examinons la fréquence de certains verbes dont nous venons de parler, la proportion entre le nombre des verbes actifs et des verbes déponents est loin d'être aussi défavorable pour ces derniers. Van Oorde indique la proportion de 20 à 5 pour *exire* et *egredi*, mais il oublie qu'Égérie emploie, en outre, 5 fois *perexire* et 17 fois *proficisci*, de sorte que, pour le sens de 's'en aller', le rapport est en réalité de 25 à 22! Pour le sens de 'entrer', il est de 25 à 26, c'est-à-dire 24 fois *intrare*, 1 fois *perintrare*, 25 fois *ingredi* et 1 fois *reingredi*. 'Re-

<sup>1</sup> P. 9.

tourner' est rendu 2 fois par *recedere*, 2 fois par *se recipere*, 6 fois par *redire*, 8 fois par *regredi*, 29 fois par *reverti*, de sorte qu'ici le rapport est même de 10 à 37! Pour 'séjourner' il est de 12 à 13, notamment 6 fois *sedere*, 6 fois *commanere*, 1 fois *morari*, 3 fois *immorari*, 9 fois *commorari*, et pour 'accompagner' il est de 3 à 5: 1 fois *comitatum praestare*, 2 fois *esse cum*, 4 fois *sequi* et 1 fois *comitari*.

C'est un fait bien connu que, dans la langue parlée, surtout à une époque tardive, les verbes déponents tombent en désuétude ou se transforment en verbes actifs<sup>1</sup>, alors que, par réaction, des verbes actifs deviennent des verbes déponents, chose que nous observons également chez Égérie<sup>2</sup>. Nous croyons cependant pouvoir avancer que, malgré cette tendance du langage parlé, on ne saurait parler chez Égérie d'une absence symptomatique du déponent, chose qui, bien entendu, ne doit pas être considéré à part de l'emploi fréquent qu'elle fait du passif.

Chez Antonin aussi, conformément à l'emploi fréquent des formes passives, on voit régulièrement des déponents. Ainsi, à côté de 14 *ingredi*, il emploie 5 fois *intrare* et 1 fois *introire*, à côté de 10 *reverti*, 2 *redire* et 1 *recedere*. En revanche, pour 5 *egredi* seulement, il a 19 *exire*. On constate donc, tout comme chez Égérie, une préférence incontestable pour *exire* plutôt qu'*egredi*. Deux fois seulement Antonin convertit un déponent en un verbe actif, notamment *consolare* dans 182, 8 et *amplexasset* dans 174, 6.

Pour en revenir pourtant à notre point de départ: *ingredi*, en usage depuis Ennius, est un mot très en faveur dans la Vulgate pour dire 'entrer'. *Intrare*, au contraire, était probablement un mot du langage parlé, car, non pas *ingredi*, mais *intrare* est passé dans les langues romanes. Rien d'étonnant donc que, dans les traductions bibliques de la Vetus Latina, *intrare* soit plus fréquent que *ingredi*<sup>3</sup>. C'est peut-être la raison pour laquelle nous trouvons si souvent le mot chez Égérie: la Bible qu'elle lisait et qui a eu une si grande influence sur sa langue, était sans doute un texte de la Vetus Latina<sup>4</sup>. Antonin non plus, n'a certainement pas lu la Vulgate. Il est d'autant plus remarquable que *intrare* soit relativement beaucoup moins fréquent chez lui.

Égérie forme, à partir d'*intrare*, 1 fois le dérivé *perintrare*. Dans 19, 6 (62), elle raconte que l'évêque d'Edesse l'emmène au palais du roi

<sup>1</sup> Cf. ERNOUT-THOMAS, *o.c.*, p. 204; NORBERG, *Synt. Forsch.*, p. 151 ss.; H. H. JANSSEN, *Historische Grammatica van het Latijn*, 2 vol., Den Haag 1952 - 1957, II, p. 92; HOFMANN-SZANTYR, *o.c.*, p. 287.

<sup>2</sup> Cf. E. LÖFSTEDT, *Komm.*, p. 215.

<sup>3</sup> Cf. ThLL VII, c. 1567, 37 ss.

<sup>4</sup> Cf. ZIEGLER, *o.c.*, p. 165 et 197; KLEIN, *o.c.*, p. 253 ss.

Aggar et lui montre les curiosités qui se trouvent à l'extérieur du palais proprement dit. Ensuite, ils entrent dans le palais et elle écrit alors: *Item perintravimus in interiori parte palatii*. Löfstedt<sup>1</sup> remarque à ce propos: 'Hier bezeichnet per von Anfang an offenbar das Passieren (des Tores oder des davorliegenden Raumes) aber die Bedeutung des Präfixes scheint auch hier ziemlich abgeschwächt'. A notre avis pourtant, ici aussi le préfixe a clairement un sens propre; serait-ce un pur hasard qu'à côté de plus de 20 *intrare* il n'y ait qu'un seul *perintrare*, et ne faut-il pas voir dans le *per-* une pénétration plus avant dans le palais?

Au VI<sup>e</sup> siècle on retrouve *perintrare* chez Venantius Fortunatus, dans la *Vita Mart.* 3, 225<sup>2</sup>: *ad principis ora perintrat*.

L'emploi de *se dirigere* dans 47, 2 (99) est remarquable: *Illā enim hora cathecumini nullus accedet ad Anastasē; tantum neofiti et fideles, qui volunt audire misteria, in Anastasē intrant. Clauduntur autem ostia, ne qui cathecumini se dirigat*. *Se dirigere* ne peut signifier ici que 'entrer' ou 'prendre part à'. Pétré<sup>3</sup>, à l'instar de Geyer<sup>4</sup> qui l'assimile à *accedere*, traduit: 'pour qu'aucun catéchumène n'approche'. Il est évidemment possible qu'en fermant les portes, on voulait empêcher les catéchumènes de s'approcher et de prêter l'oreille de l'extérieur, mais il nous semble plus probable que cela veut dire qu'on voulait les empêcher d'entrer et de se joindre aux fidèles dans l'église. Que *se dirigere* ait pu prendre cette signification s'explique peut-être par un effet d'analogie produit par *accedere*. N'ont-ils pas tous deux le sens de 'se rendre, aller'? Le sens de 'se joindre, adhérer' a donc facilement pu passer de *accedere* à *se dirigere*. Mais il y a peut-être une autre explication. Un verbe qui exprime une action très générale s'emploie souvent dans un sens plus spécial; c'est souvent le cas lorsqu'un verbe simple remplace un composé. C'est ainsi que *se dirigere* pourrait prendre ici le sens plus défini d'entrer. Nous avons déjà constaté à plusieurs reprises qu'Égérie connaît cet emploi<sup>5</sup>. On trouve *dirigere*, dans le sens de 'faire entrer', dans les *Historiae* d'Hégésippe, 5, 18, 3<sup>6</sup>, là où le texte grec de Flavius Josèphe<sup>7</sup> a εἰσέπειμψε et celui de Ps. Rufinus<sup>8</sup> *intromisit*.

<sup>1</sup> *Komm.*, p. 124.

<sup>2</sup> MGH a.a. 4, 1, 337.

<sup>3</sup> PÉTRÉ, *Éthérie*, p. 261.

<sup>4</sup> CSEL 39, 399.

<sup>5</sup> Voir par exemple *venire* 's'approcher' et *ambulare* 'visiter', p. 27 et 41.

<sup>6</sup> (Caesar) *denuntiabat ... imminere urbi excidia ... Id quo facilius crederent, amputatis plerique Iudaeorum manibus dirigebantur, ne voluntario transfugio transisse ad Romanos aestimarentur* (CSEL 66, 1, 338, 1 ss.).

<sup>7</sup> *Bell. Iud.* 5, 455, ed. B. Niese, t. 6, Berolini 1955, p. 496, 22 ss.

<sup>8</sup> *Flavii Iosephi Opera*, ed. M. G. Weidmann, Coloniae Agr. 1691, p. 934 A.

Il est assez remarquable qu'aucun de nos deux auteurs n'emploie le composé *inire*, alors qu'on trouve chez eux *redire* et *exire*.

#### RECEVOIR COMME HÔTE

Dans 3, 1 (39) Égérie écrit: *et pervenientes ad monasteria quaedam susceperunt nos ibi satis humane monachi*. Nous retrouvons le même *suscipere*, parfois accompagné des compléments *valde humane*, *humane*, *valde bene*, dans 5, 10 (45), 8, 4 (49), 11, 1 (52) et 14, 1 (56). A d'autres endroits elle parle de *libenter suscipere* ou *libenti animo suscipere*. L'expression classique pour 'recevoir comme hôte' est *hospitio accipere*, *recipere*, *excipere*, par exemple chez Cicéron, *Att.* 2, 16, 4 et chez Tite-Live 1, 22, 5. On n'emploie jamais dans ce sens *suscipere*, sens qu'à partir du IV<sup>e</sup> siècle ce verbe a dans la Vulgate, chez Ambroise, Jérôme, Rufin, Cassien, Léon le Grand, Grégoire de Tours, qui, lui, emploie aussi *excipere*.

Pour la signification de 'recueillir comme hôte' que *suscipere* prend plus tard, il faut sans doute partir du sens de 'prendre quelqu'un sous sa protection, prendre comme élève' qu'on trouve, par exemple, chez Pline, *Ep.* 6, 6,9: *suscepi candidatum*, Quintillien, 2, 5, 1: *susceptos a se discipulos* et Cicéron, *Fam.* 5, 9: *Si me, sicut soles, amas, suscipe me totum*. De même voit-on *se applicare* 's'attacher à quelqu'un comme élève', par exemple chez Cicéron, *Brut.* 9, 1: *applicavi me ad Molonem*, prendre chez Antonin le sens de 'loger'. Il est possible aussi qu'on ait affaire ici à un cas d'analogie. *Suscipere*, en effet, a quelques sens en commun avec les composés de *capere* dont nous avons parlé. A côté de *susceptos a se discipulos* de Quintillien, on voit chez Cicéron, *Fat.* 2: *Nec enim... oratoria illa studia deserui; quibus etiam te incendi, quamquam flagrantissimum acceperam*. *Suscipere* a également en commun avec les autres composés le sens de 'adopter comme citoyen'. Comparons par exemple Cicéron, *Leg.* 2, 2, 5: *Omnibus municipibus duas esse censeo patrias: unam naturae, alteram civitatis, ut ille Cato, cum esset Tusculi natus, in populi Romani civitatem susceptus est ... Sic nos et eam patriam dicimus, ubi nati, et illam, qua excepti sumus*, et Cicéron, *Balb.* 12, 29: *Atqui ceterae civitates omnes non dubitarent nostros recipere in suas civitates*.

Antonin ne dit nulle part qu'il a été reçu comme hôte. Il connaît cependant le substantif *susceptio*, 175, 2: *susceptio peregrinorum*.

#### QUITTER— PARTIR

Aux trois endroits où Égérie parle de 'quitter', nous trouvons chaque fois un autre mot:

7, 6 (48): *relinquentes iam terras Saracenorum*.

21, 5 (69): *faciens vale sancto episcopo et sanctis monachis... regressi sumus*.

Aux expressions classiques *valere iubere* et *valere dicere*, s'ajoute, plus tard, *vale dicere*, chez Sénèque, *Ep.* 17, 11<sup>1</sup>, par exemple, Sulpice Sévère, *Dial.* 1, 3, 1<sup>2</sup> et depuis Apulée (par exemple *Met.* 4, 18, 1<sup>3</sup>) également *vale facere*. Nous trouvons également cette dernière expression chez saint Augustin, *Ep.* 65<sup>4</sup>, dans la Vulgate, *Ac.* 18, 18<sup>5</sup> et chez Grégoire de Tours, *Hist. Franc.* 6, 45<sup>6</sup>.

La troisième expression qu'emploie Égérie est *dimittere*, dans 8, 5 (49): *Farao, quando vidit quod filii Israhel dimiserant eum*. Le même mot signifie chez Antonin, dans 169, 2, 'laisser tranquille, laisser inemployé': (*ager*) *deinceps aratur et dimittitur*. On peut comparer cet emploi avec *Ad.* 5, 2, 5 chez Térence: *mitte me*.

*Dimittere*, dans le sens de 'laisser derrière soi, quitter', se trouve aussi chez Virgile, *Aen.* 10, 366: *aspera quis natura loci dimittere quando suasit equos*. C'est surtout en latin tardif qu'il s'emploie dans le sens de 'quitter des personnes': dans la *Vetus Latina*<sup>7</sup>, chez Julius Capitolinus, saint Jérôme, dans la Vulgate, chez Optat de Milève, Cassien, Euphrasius, Ennode, Martianus Capella.

Dans 161, 3, le verbe simple *mittere* a chez Antonin le sens de 'quitter', là où il écrit: *De Ptolemaida misimus maritimam*. Tacite aussi use de cette forme, *Hist.* 1, 2: *perdomita Britannia et statim missa*. *Mittere* est un des rares cas où Antonin emploie la forme simple au lieu du composé, alors qu'Égérie le fait beaucoup plus souvent.

'Partir' qui, avec 'arriver', est un des verbes de mouvement favoris d'Antonin, s'exprime le plus souvent chez lui, comme chez Égérie d'ailleurs, par le verbe *exire*. Chez Antonin il se présente 19 fois et chez Égérie 20 fois.

Dans 166, 14: *ubi Moyses de corpore exivit*, Antonin emploie ce verbe pour 'mourir', alors qu'ailleurs il exprime cette idée par *mori* ou *perire*. Les chrétiens voient la mort comme une évocation de la terre, un passage vers une vie meilleure, un retour à Dieu; ils expriment souvent cette idée de façon plastique, en employant des verbes de mouvement comme *recedere*, *decedere*, *discedere*, *excedere*, *transire*, *redire*, *egredi*<sup>8</sup>. Chez Égérie,

<sup>1</sup> *Reges Parthorum non potest quisquam salutare sine munere: tibi valedicere non licet gratis.*

<sup>2</sup> *quo tempore tibi, Sulpici, hinc abiens valedixi* (CSEL 1, 154, 21 s.).

<sup>3</sup> *Post haec valedicto discessimus.*

<sup>4</sup> *cum ... vale fecisset collegae suo* (CSEL 34, 2, 233, 5).

<sup>5</sup> *Paulus ... fratribus valediciens navigavit in Syriam.*

<sup>6</sup> *Iam vero vale faciens puella ... cum de porta egrederetur* (MGH script. rer. Mer. 1, 1, 318, 15). Voir aussi E. LÖFSTEDT, *Komm.*, p. 165.

<sup>7</sup> Cf. RÖNSCH, *It. und Vulg.*, p. 358.

<sup>8</sup> Cf. E. LÖFSTEDT, *Komm.*, p. 273 ss.; CHRISTINE MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens, I: Le latin des chrétiens*, Roma 1961<sup>8</sup>, p. 385.



nous voyons dans 20, 13 (67), le verbe *recedere* employé de la sorte. Cette manière de s'exprimer est cependant connue des auteurs non chrétiens, comme en témoignent certains passages chez Cicéron, *Fin.* 1, 49<sup>1</sup>, Sénèque, *Ep.* 92, 34<sup>2</sup>, Pline, *Ep.* 3, 9, 5<sup>3</sup>.

Outre cet emploi fréquent de *exire*, nos deux auteurs n'emploient que 5 fois *egredi*. C'est surtout remarquable dans le cas d'Antonin, puisque, comme nous l'avons vu, c'est lui précisément qui, pour 'entrer', emploie le plus souvent un autre composé de *gradi*, *ingredi* notamment, bien que *intrare* se soit perpétué dans les langues romanes; pour 'sortir, partir' au contraire, il choisit plutôt *exire* qui, à en juger par le mot italien 'uscire', était davantage un mot du langage parlé. A certains endroits Égérie se croit obligée de renforcer *egredi* de façon pléonastique en lui donnant le complément *foras*, dans 12, 4 (54) par exemple: *statim egressi sumus foras*<sup>4</sup>. Le même complément accompagne *exire* dans 45, 4 (97). Plaute, *Amph.* 1079 dit aussi: *quid tu foras egressa es?*

Le troisième verbe que nos auteurs ont en commun est *movere*. Dans 10, 7 (52), Égérie emploie *movere* et dans 16, 5 (59) *se movere*. Chez Antonin, *movere* ne se présente que dans 183, 16. Le verbe réfléchi *se movere* se trouve déjà chez Térence, *And.* 4, 3, 16<sup>5</sup> et après lui chez César, Cicéron, Tite-Live et d'autres. C'est surtout une tendance du latin vulgaire à employer intransitivement des verbes transitifs et plus spécialement les verbes de mouvement<sup>6</sup>. Pour le verbe *movere*, le *movere* bien connu de *movere castra* a certainement joué un rôle important.

Alors qu'Antonin n'emploie *proficisci* qu'une seule fois, dans 182, 10, chez Égérie ce verbe est, après *exire*, celui qu'elle emploie le plus souvent pour 'partir'. Sur 17 fois qu'elle l'emploie, il est 2 fois question, outre de 'partir', de 'continuer, poursuivre (la route)'. Ces passages sont, 15, 6 (58): *profecti sumus iter nostrum, quo ibamus* et 23, 6 (70): *ubi facta stativa triduana in nomine Dei profecta sum inde iter meum*. Pétré<sup>7</sup> traduit, à notre sens avec raison: 'nous sommes partis en reprenant le

<sup>1</sup> *ut ... aequo animo e vita ... tamquam e theatro exeamus.*

<sup>2</sup> *ille divinus animus egressurus hominem.*

<sup>3</sup> *ut enim credibile videbatur voluisse exire de vita.*

<sup>4</sup> L'emploi de *accedere*, dans le texte qui précède immédiatement, est remarquable: *accedite foras hostium ecclesiae*. Mais comme nous l'avons déjà dit, dans le discours direct, comme c'est le cas ici, nous notons plus de singularités de langage que nous n'en trouvons ailleurs, là où Égérie parle pour son propre compte.

<sup>5</sup> *Move ocus te.*

<sup>6</sup> Cf. ERNOUT-THOMAS, *o.c.*, p. 213; NORBERG, *Synt. Forsch.*, p. 175 ss.; HOFMANN-SZANTYR, *o.c.*, p. 34 ss. et 295 ss.

<sup>7</sup> PÉTRÉ, *Éthérie*, p. 155.

même chemin qu'à l'aller' et<sup>1</sup>: 'j'en suis partie pour reprendre ma route'. C'est encore chez Properce que nous trouvons l'emploi transitif de *proficisci*, dans 3, 20, 1: *magnum iter ad doctas proficisci cogor Athenas*, où il a d'ailleurs le sens de 'faire, entreprendre'. Dans *Verr.* 2, 3, 5, Cicéron met dans *proficisci* l'idée de 'continuer le voyage': *haec... alio loco... dicta sunt; nunc proficiscemur ad reliqua*, alors que dans *Brut.* 43, il dit: *pergamus ergo ad reliqua*. C'est ainsi que nous voyons *proficisci* dans la Vulgate, mais aussi comme intransitif, *Gn.* 19, 2: *declinate in domum pueri vestri et manete ibi... et mane proficiscemini in viam vestram*.

D'où Égérie tient-elle cette signification transitive inaccoutumée de *proficisci*? Il semble bien s'agir ici, c'est du moins l'explication la plus plausible, d'un cas d'analogie, déterminé par le verbe *pergere*. Celui-ci peut, en effet, tout comme *proficisci*, signifier 'marcher, aller', comme chez César, *Bell. Gall.* 3, 18: *conclamant omnes... ad castra ire oportere... Qua re concessa laeti... ad castra pergunt*, Salluste, *Jug.* 74, 1: *modo advorsum hostes, interdum in solitudines pergere* et la Vulgate, *Ex.* 14, 29: *Filii autem Israel perrexerunt per medium sicci maris*. On comprend dès lors, qu'en présence d'*iter pergere*, Égérie parle, par analogie, d'*iter proficisci*.

Un cas parallèle intéressant chez Égérie est le verbe *perexire*, dont le sens, pour ne pas parler de la forme, montre une ressemblance remarquable avec *pergere*. Outre 'sortir, quitter', sens qu'il a dans 37, 3 (89): *per unum ostium intrans, per alterum perexiens*, il peut aussi se traduire, chez elle, par 'poursuivre sa route, aller plus loin'. Ainsi dans 11, 3 (53): *et sic... perexivimus ad montem* et 23, 2 (69): *Et quoniam inde ad S. Teclam... habebat de civitate forsitan mille quingentos passus, malui ergo perexire illuc, ut stativa, quam factura eram, ibi facerem* ('poursuivre ma route' traduit Pétré<sup>2</sup>) et enfin 16, 2 (58): *Ac sic ergo... perexivimus iter nostrum* (Pétré<sup>3</sup>: 'nous avons poursuivi notre route').

Nous voyons donc que, tant *proficisci* que *perexire*, qui tous deux signifient 'partir', peuvent, par analogie avec *pergere*, présenter le sens de 'poursuivre'. Pour *perexire*, il est évident que la ressemblance de forme de *perexire* et de *pergere* intervient aussi.

Pour en terminer avec *perexire*, nous croyons que, dans le cas de ce mot aussi, Égérie évalue le sens propre du préfixe. Dans 4, 5 (42), en effet, le préfixe *per-* souligne l'achèvement, l'aboutissement de la descente, qui s'est faite en étapes<sup>4</sup>. Dans 37, 3 (89) il souligne le passage par

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>4</sup> Cf. *perdescendere*, p. 25.

la porte pour sortir, alors que dans les autres cas il indique le mouvement 'en avant, plus loin'.

On rencontre déjà *perexire*, quoiqu'au sens figuré, chez Irénée, *Adv. Haer.* 2<sup>1</sup>: *Quonam modo per numeros... veritatem affirmare conantur... minutatim perexivimus*. Plus tard on le retrouve chez Théodose, *De Situ Terrae Sanctae* 16<sup>2</sup>, Cassiodore, *Var.* 11, 6<sup>3</sup> et Grégoire le Grand, *Ep.* 11, 38, et 11, 40<sup>4</sup>.

#### POURSUIVRE SA ROUTE

*Proficisci iter et perexire (iter)* a été suffisamment commenté plus haut.

Le mot *pergere*, dont il a également été question, ne se présente qu'une seule fois chez Égérie, 19, 2 (61): *Ubi cum pervenissem, statim perreximus ad ecclesiam*. On se demande d'ailleurs s'il ne s'agit pas ici d'une forme de *perexire*, en d'autres mots, si *perreximus* ne se trouve pas à la place de *perexivimus*.

Un autre composé avec *per-*, dont le préfixe remplit une fonction propre, puisqu'il indique le mouvement 'plus loin, à travers', est le dérivé *pertransire*, qu'on rencontre 3 fois de suite, notamment dans 37, 2 et 37, 3 (88). *Transire*, qui se présente 2 fois dans le même passage, y signifie que les fidèles défilent devant la relique de la Sainte Croix. Après avoir baisé la relique, le fidèle continue sa route pour faire place au suivant. Pour ce 'continuer sa route, aller plus loin' Égérie emploie *pertransire*. L'emploi des deux mots, côte à côte, dans le même contexte, en fait clairement ressortir la différence de sens. Voici l'essentiel du texte: *consuetudo est ut unus et unus omnis populus veniens... osculentur sanctum lignum et pertranseant... Ac sic ergo omnis populus transit unus et unus... et sic osculantes crucem pertranseunt... At ubi autem osculati fuerint crucem, pertransierint, stat diaconus, tenet anulum Salomonis et cornu illud... Osculantes et cornu... ac sic ergo ad horam sextam omnis populus transit, per unum ostium intrans, per alterum perexiens*.

*Pertransire*, que nous voyons pour la première fois chez Pline, jouira plus tard d'une grande faveur chez les auteurs profanes et chrétiens<sup>5</sup>, tant dans le sens de 'traverser' que de 'passer'. Dans l'Évangile de saint Luc par exemple, là où il est question du bon samaritain, *pertransire* signifie 'poursuivre sa route', 10, 32: *Similiter et levita, cum esset secus locum et videret eum, pertransiit*.

<sup>1</sup> PL 7, 709 A.

<sup>2</sup> *Phison autem inrigat omnem terram Aethiopiae et perexit ad Aegyptum* (CSEL 39, 144, 23 s.).

<sup>3</sup> *non te tamquam vacuam fistulam dicta perexeant* (MGH a.a. 12, 336, 2).

<sup>4</sup> *ut ... Deo protegente quo directi sunt valeant perexire* (MGH epist. 2, 2, 311, 21 ss.); *ut ... hi celerius perexire ... (possint)* (ibid., 314, 14).

<sup>5</sup> Cf. E. LÖFSTEDT, *Komm.*, p. 93.

Antonin connaît également le mot, mais il l'emploie pour parler du Jourdain qui traverse le lac de Tibériade, 163, 9: *Jordanis... pertransit aquam maris*.

Le sens qu'Égérie attache au *per-* de *pertransire* se retrouve très probablement chez Antonin dans *perambulare*, 189, 15 ss.: *Descendent... venimus in civitatem Athlefi et perambulavimus usque ad sanctum Mennatem*. Ici *perambulare* ne peut signifier autre chose que 'poursuivre sa route'. Ainsi, dans 183, 14, après avoir raconté diverses choses du voyage dans le désert, il dit: *Qui perambulantes per heremum octava decima die venimus...*

#### RETOURNER

Les mots *redire* et *reverti*, très courants en latin classique, se présentent aussi bien chez Antonin que chez Égérie. Comme nous l'avons déjà remarqué, tous deux préfèrent, pour ce sens, les verbes déponents. Égérie emploie 8 fois *regredi* et 29 fois *reverti*, contre 2 fois *recedere* et *se recipere* et 6 fois *redire*, alors qu'Antonin a 10 *reverti* contre 1 seul *recedere* et 2 *redire*.

Chez Antonin l'eau de la rivière est 2 fois sujet de *redire*: 166, 19 et 167, 5 ss. Dans ce dernier cas, il parle de la cérémonie du baptême dans le Jourdain, et il raconte qu'après la bénédiction du prêtre, l'eau de la rivière se retire et s'arrête de couler. En voici le texte: *et hora qua coeperit benedicere aquam, mox Jordanis cum rugitu redit post se et stat aqua usque dum baptismus perficiatur*. *Post se* ne peut être qu'un pléonasme pour 'en arrière'. Dans 163, 10, il renforce également *reverti*: *Revertentes post nos*. Nous voyons la même chose chez Grégoire le Grand, *Dial.* 1, 2<sup>1</sup>: *Qui... reversi post se Libertinum reperiunt*, et chez Jordanes, *Get.* 30, 155<sup>2</sup>: *et in Liguria post se... revertuntur*. Venantius Fortunatus, de son côté, écrit dans *Vit. Mart.* 1, 156<sup>3</sup>: *excurrit properus sua post vestigia iustus*<sup>4</sup>.

Pour Égérie, *reverti* est le verbe par excellence pour dire 'revenir'. Dans le passage 1, 6 (46), elle l'emploie transitivement: *et inde nos iam iter nostrum, quo veneramus, reversi sumus*. Cicéron dit de même, *Mur.* 12: *ite viam et redite viam*.

*Recedere*, que nous trouvons également chez les deux, prend 1 fois, chez Égérie, le sens de 'partir', 36, 3 (87): *nullus recedit a vigiliis* et 1 fois celui de 'mourir', 20, 13 (67): *sive qui iam recesserant... sive etiam qui adhuc in corpore sunt*. Antonin le construit avec le sujet *mare* dans 187, 16: *recedente mare*.

<sup>1</sup> PL 77, 157 C.

<sup>2</sup> MGH a.a. 5, 1, 98, 14.

<sup>3</sup> MGH a.a. 4, 1, 300.

<sup>4</sup> Pour *post*, après les verbes de mouvement, voir BONNET, o.c., p. 591 ss.; SALONIUS, o.c., p. 158 ss.; E. LÖFSTEDT, *Verm. Stud.*, p. 182.

Outre les mots que nous venons de voir, Égérie emploie encore 8 fois *regredi*, 2 fois *se recipere* et, dans 5, 10 (45), le remarquable *reingredi*: *ubi exeuntes de valle illa reingressi sumus via, qua veneramus...* Nous n'avons trouvé aucun autre exemple de ce mot chez d'autres auteurs.

Viennent ensuite, chez Égérie, encore quelques verbes simples avec la signification d'un composé:

30, 3 (83): parlant des fidèles qui, la cérémonie terminée, retourne t chez eux: *et iam unusquisque hiens ad domum suam festinat manducare.*

36, 5 (87): là où l'évêque convie les fidèles à rentrer chez eux: *Ite interim nunc unusquisque ad domumcellas vestras.*

20, 7 (66): après la fête de Pâques les ermites, en pèlerinage à Jérusalem, retournent chez eux: *Nam et ipsi statim post martyrii diem nec visi sunt ibi, sed mox de nocte petierunt heremum.*

19, 9 (64): Égérie promet aux soeurs de sa communauté de leur montrer à son retour quelques lettres précieuses: *Unde si Deus noster Jesus iusserit et venero in patria, legitis vos, dominae animae meae.*

Pour terminer, il faut encore parler d'un mot que nous lisons chez Antonin, 188, 4 ss., dans un chapitre dont Gildemeister<sup>1</sup> dit: 'Leider ist das Capitel das verderbtteste von allen und sehr unverständlich'. Antonin y parle d'une île de la Mer Rouge où on trouve une huile médicinale. Une fois qu'on a rempli une urne de cette huile, raconte-t-il, et qu'on retourne une seconde fois à la source, l'urne ne se remplit plus: *Vas, quo portatur, si impletus fuerit et volueris reiterare ad tollendum, iam non eum recipit nec tenet.* Ce *reiterare* se trouve dans le manuscrit le plus ancien, G, (VIII<sup>e</sup>–IX<sup>e</sup> siècle), connu pour ses nombreuses négligences et ses vulgarismes<sup>2</sup>, et aussi dans les manuscrits B, Br et M, datant du IX<sup>e</sup>–X<sup>e</sup> siècle, dont le texte a été débarrassé, çà et là, de passages obscurs ou corrompus, et 'corrigé' pour les 'fautes' de grammaire<sup>3</sup>. Or, le manuscrit R, d'une date légèrement ultérieure à G, et, à en juger par les nombreuses corrections de vulgarismes du ms G, oeuvre d'un copiste 'savant', présente justement une correction dans le passage en question; en effet, *reiterare* a été remplacé par *retentare*. Geyer<sup>4</sup> dit que ce *retentare* est soit un lapsus, soit une correction voulue. Dans le dernier cas, il n'est pas d'accord avec le copiste, car, dit-il: 'retentare ad tollendum kann unmöglich heißen "abermals zu schöpfen versuchen", wie Gildemeister übersetzt, es müsste wenigstens tollere heißen'. Si c'est une correction, le copiste de R a interprété *reiterare* dans le sens de 'répéter',

<sup>1</sup> *O.c.*, p. 60, note 58.

<sup>2</sup> Cf. GEYER, *Krit. Erl.*, p. VI ss.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. II et VIII.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 66.

sens que, comme dérivé de *iterum reiterare* possède depuis Apulée, chez qui nous le rencontrons d'ailleurs pour la première fois<sup>1</sup>. On le retrouve plus tard chez Grégoire de Tours, *De curs. stell.* 33<sup>2</sup>.

On peut répondre aux arguments de Geyer que, dans des textes ultérieurs, il n'est nullement insolite de voir un gérondif au lieu d'un infinitif ou d'un supin. L'auteur du V<sup>e</sup> siècle de la *Vita Melaniae* raconte, dans 2, 20<sup>3</sup>, qu'au cours du voyage que Mélanie fait de Jérusalem à Constantinople, beaucoup de personnes veulent la voir: *Videres per singulas civitates descendere eos... et ad videndum concupiscere quam virtutibus audierant relucentem*. Müller-Marquardt<sup>4</sup> cite de la *Vita Wandregiseli* (VII<sup>e</sup> siècle) 6: *in camino paupertatis petiet obsedendum*<sup>5</sup> et 17: *fas sit ad inquerendum quanta Dominus... operare dignatus est miraculorum certamina*<sup>6</sup>. C'est déjà ainsi que s'exprime Cicéron, de façon beaucoup plus logique, il faut le dire, dans *Brut.* 37: *Imparatus semper aggredi ad dicendum videbatur*; mais dans *Cato M.* 14, il dit: *describere ingressum*, alors que dans *De Orat.* 1, 21, 94 c'est: *ad dicendum ingredi*. Au VI<sup>e</sup> siècle nous lisons chez Colomban, *Reg. Coen.* 77: *Qui vituperat alicui fratri obsequium dandum, similiter poeniteat*<sup>7</sup>.

Mais, en admettant même que le copiste de R ait raison, il n'en est pas moins étrange que ce soit le seul exemple d'une telle construction chez Antonin. Dans d'autres cas analogues, il emploie l'infinitif, par exemple 167, 5: *hora, qua coeperit benedicere aquam*, 184, 11: *In quo nullus praesumit manere*, 185, 17: *quia non subsisteret per heremo reverti*. On peut s'étonner en outre, que les copistes de B, Br et M, si prompts à corriger, ne soient pas intervenus ici.

Une explication plus vraisemblable et qui est celle de Geyer<sup>8</sup> c'est que *reiterare* ne dérive pas de *iterum*, mais de *iter*, et signifie 'revenir'. Nous ne connaissons pas d'autres exemples du composé *reiterare* qui aient cette signification, mais bien de *iterare*, dans le sens de 'voyager, aller', également au VI<sup>e</sup> siècle. Nous le voyons pour la première fois

<sup>1</sup> *Met.* 8, 8, 12: *ferinos mugitus reiterans*.

<sup>2</sup> (*stellae*) *sic usque diminutione reiteratae nocteum faciunt* (MGH script. rer. Mer. 1, 2, 869, 8).

<sup>3</sup> *Analecta Bollandiana* 8 (1889), p. 51, 14 ss.

<sup>4</sup> F. MÜLLER-MARQUARDT, *Die Sprache der alten Vita Wandregiseli*, Halle 1912, p. 219.

<sup>5</sup> MGH script. rer. Mer. 5, 16, 3.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 22, 17.

<sup>7</sup> *Ed.* G. S. M. Walker (*Scriptores Latini Hiberniae* 2), Dublin 1957, p. 152, 8 s.

<sup>8</sup> Cf. NORBERG, *Synt. Forsch.*, p. 212 ss.; P. AALTO, *Untersuchungen über das lateinische Gerundium und Gerundivum*, Helsinki 1949, p. 86 ss.

<sup>9</sup> *Krit. Erl.*, p. 66. Voir aussi BELLANGER, *o.c.*, p. 55.

chez Venantius Fortunatus, *Vita Germ.* 49, 136<sup>1</sup>: *Qui, per Belsam sancto iterante, ut ad domum suam diverteret, praecibus fuis obtenuit*, ailleurs, dans la *Vita Germ. Abbat.* 9<sup>2</sup>: *et valvae... sunt iterantibus patefactae*, et dans la *Vita Vincent.* 30<sup>3</sup>: *Benedictione percepta, carpebant iter. Iterantes autem...* Le *Corpus Gloss. Lat.* II, 91, 19 (*Codex Parisinus lat.* 7651, s. IX)<sup>4</sup> a: *iterat ὁδοιπορεῖ*.

Dans la revue *Eranos*<sup>5</sup>, Löfstedt donne plusieurs exemples d'*iterare* d'époques ultérieures et l'explique, dans ses *Verm. Studien*<sup>6</sup>, comme un spécimen d'étymologie populaire ou de modification sémantique pseudo-savante. Il cite comme exemples d'étymologie populaire *mentio*, par exemple, dans le sens de 'mensonge', chez Venantius Fortunatus, *Vita Hil.* 8, 26<sup>7</sup>, *viritim*, que le même auteur emploie dans *Carm.*, *praef.* 4<sup>8</sup>, dans le sens de 'de force' et *vitam evitare*, dans le sens de 'priver de vie', chez Ennius, *Scen.* 98<sup>9</sup>.

De date un peu plus ancienne et également dérivé de *iter*, il y a *itinerare*. On le trouve déjà chez Augustin, Ambroise et Salvien.

Arrêtons-nous maintenant aux résultats de notre étude comparative et voyons quelles sont les conclusions que nous pouvons en tirer.

Tout d'abord, il y a cette différence entre Égérie et Antonin, qu'une lecture même superficielle révèle tout de suite: le vocabulaire beaucoup plus varié chez la première, qui vient surtout d'une différence de plume. Le journal d'Égérie est d'une facture beaucoup plus personnelle: elle participe elle-même au récit et y fait participer ses compagnons de voyage, elle raconte de façon beaucoup plus détaillée toutes les étapes du voyage, tout ce qu'elle voit en route; elle parle des personnes qu'elle rencontre, de celles qui l'accompagnent et de celles qui la reçoivent. Pour Antonin, il n'y a, en général, qu'une chose qui compte: les lieux saints; il en détaille toutes les curiosités et ne craint pas, à l'occasion,

<sup>1</sup> MGH a.a. 4, 2, 22, 8 ss.

<sup>2</sup> MGH script. rer. Mer. 5, 37, 5.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 127, 37.

<sup>4</sup> Ed. G. Goetz-G. Gundermann, Lipsiae-Berolini 1888.

<sup>5</sup> T. 44, p. 342.

<sup>6</sup> P. 95.

<sup>7</sup> *Sed disserere longum est, qualiter Ariminensi synodo composita mentione aliud ex alio referens fraus haeretica serpentino lapsu subripuit* (MGH a.a. 4, 2, 4, 10 ss.).

<sup>8</sup> *quia viritim flagitias, ut quaedam ex opusculis imperitiae meae tibi transferenda proferrem* (MGH a.a. 4, 1, 1, 21 ss.).

<sup>9</sup> *Haec omnia videi inflammari, Priamo vi vitam evitarei* (Ed. J. Vahlen, Leipzig 1854, p. 104, 124 s.). Voir aussi BONNET, *o.c.*, p. 265 ss.; E. LÖFSTEDT, *Late Latin*, p. 161; RÖNSCH, *Sem. Beitr.* III, p. 54; J. B. HOFMANN, *Zur Wortschöpfung im Lateinischen*, dans: IF 60 (1952), p. 273 ss.

de noter à leur sujet les particularités les plus invraisemblables; mais le trajet d'un lieu à l'autre ne l'intéresse guère et, dans beaucoup de cas, il s'en acquitte avec un sommaire *Deinde venimus...* Son texte tient plutôt du guide de voyage que d'un récit bien compris.

Chez Égérie, au contraire, nous trouvons non seulement une plus grande variété de notions qui se rapportent à la situation de voyageur dans laquelle se trouve le pèlerin et qu'elle exprime dans un riche vocabulaire, mais encore elle dispose pour chaque notion d'un choix plus grand de synonymes. Ainsi, pour l'ascension des montagnes, Antonin se sert toujours du verbe *ascendere*, alors qu'Égérie parle en outre de *subire*, *susu ire*, *persubire*, *ingredi* et *intrare*.

Outre cette abondance de synonymes, on est souvent frappé par la puissance visuelle des expressions d'Égérie. Des personnifications comme les suivantes relèvent de ce langage métaphorique: 9, 2 (50): *agger publicum... transiebat per Arabiam*, 14, 3 (57): *via, quam videtis transire inter fluvium Jordanem et vicum istum*, 3, 8 (41): *mare... quod mittit Alexandriam*, 9, 2 (50): *agger publicum...quod mittit de Thebaida in Pelusio*, 16, 2 (58): *vidimus vallem de sinistro nobis venientem amenissimam, quae vallis erat ingens, mittens torrentem in Jordanem infinitum*. Le fait qu'elle donne parfois un sens tout à fait personnel au préfixe *per-*, dans des composés comme *per-accedere*, *persubire*, *perdescendere*, *perexire*, *perintrare*, *pertransire*, peut également être mis au compte de cette manière visuelle et concrète de s'exprimer, tout comme l'emploi des mots *intrare* et *ingredi* lorsqu'il s'agit de faire une ascension et *exire* ou *perexire* dans le cas d'une descente. De la même trempe sont les expressions (*se*) *plicare ad* et *se iungere ad* dans le sens de 's'approcher de, atteindre', *sedere* 'demeurer' et *transversare* 'traverser'. Chez Antonin aussi nous voyons des personnifications en manière de métaphores, 179, 10: *via, quae vadit ad Sina*, 181, 2: *caput heremi, qui vadit ad Sina*, 167, 1: *gradi descendunt usque ad aquam*, 176, 18: *viam... quae descendit ad Joppe*, 185, 20: *descendit navis de India*, 175, 5: *platea, quae discurrit ad Siloam*, 179, 2: *per medio discurrit cancellus*. Mais, à part cela, il ne reste à signaler que le verbe *applicare* dans le sens de 'loger, passer la nuit'.

Étant donné le caractère neutre de la signification des mots que nous avons examinés dans ce chapitre, nous ne pouvons parler d'un idiome typiquement chrétien. Tout au plus pouvons-nous présumer, çà et là, une influence de la langue biblique, comme l'emploi de *ambulare*, chez Égérie et chez Antonin, pour la traversée du désert, de *ascendere* pour le voyage à la ville sainte de Jérusalem, ainsi que de l'emploi fréquent chez Égérie, de *intrare*. Les passages où elle parle de *dignari* font supposer une influence de la langue liturgique.



En revanche, on peut se demander à propos de ces mots dans quelle mesure la terminologie d'Égérie et d'Antonin se conforme au latin littéraire traditionnel, dans quelle mesure on y rencontre des éléments du langage vulgaire et du latin tardif, et jusqu'à quel point les mots en question préparent à la langue romane.

De façon générale, on peut dire que les deux auteurs se servent de mots qui étaient depuis longtemps d'un usage courant; mais, en disant cela, il ne faut pas oublier que la nature des notions qu'expriment les mots en question ne donne pas facilement lieu à des néologismes sémantiques ou lexicologiques.

À côté de quelques expressions dont l'usage ne se généralise que plus tard, comme chez Égérie *dimittere* 'quitter', *facere* 'passer (le temps)', *vale facere* 'prendre congé', *immorari* 'séjourner', *pertransire* 'passer', *se resumere* 'se reposer', *suscipere* 'recevoir comme hôte', de même que chez Antonin *applicare* 'loger, passer la nuit', *deviare* 'dévier de son chemin', *discurrere* 'patrouiller', *mittere* 'quitter', *obviare* 'aller à la rencontre', *pertingere* 'atteindre' et *pertransire* 'passer', on reconnaît dans cette terminologie quelques éléments caractéristiques de la langue parlée. Chez Égérie, ce sont les nombreux composés et dérivés de composés en *per-*, les périphrases avec *facere*: *iter facere*, *stativam facere*, *mansionem facere*, l'expression *esse ad* 'visiter', le mot *manere* 'passer la nuit'. Antonin aussi connaît les périphrases avec *facere*, bien que moins nombreuses et étrangères au groupe de mots étudiés ici. Chez lui aussi, nous lisons *esse ad* 'visiter', *manere*, 'passer la nuit' et l'expression *redire post se* 'retourner'.

Çà et là, on rencontre chez Égérie des mots qui ont passé dans les langues romanes, comme (*se*) *plicare ad* 's'approcher, atteindre', *transversare* 'traverser de part en part', *se iungere ad* 's'approcher, atteindre' et *camsare* 'tourner'.

Au cours de notre étude nous avons en outre signalé à plusieurs reprises, surtout chez Égérie, certains aspects de la langue qui, à vrai dire, ne cadrent pas tout à fait avec notre examen lexicologique et sémantique, parce qu'ils concernent autant et surtout le domaine de la morphologie et de la grammaire, mais ils nous paraissent trop intéressants pour ne pas les mentionner. Il s'agit ici de quelques faits linguistiques qui ne concordent pas avec certaines tendances qui se manifestent dans le langage parlé ou le latin tardif, ou que certains croient y reconnaître. Tout d'abord, chez Égérie, l'emploi assez fréquent du verbe *ire* qui, en latin tardif, se voit de plus en plus supplanté par *vadere* et *ambulare*, bien qu'il convienne d'ajouter que, nulle part, elle n'emploie les formes monosyllabiques, en quoi, au contraire, elle se conforme à une particula-

rité du latin tardif. Une autre dérogation, tant chez Égérie que chez Antonin, est le grand nombre de déponents, alors que dans deux cas seulement ceux-ci ont une forme active. Le fait est, chez eux, en rapport direct avec la fréquence remarquable du passif, qu'on trouve également dans des formes de l'*inflectum*, dont un grand nombre se présente chez Égérie au passif impersonnel. Ce fait ne s'accorde pas avec l'opinion d'un certain nombre de spécialistes, qui prétendent que le passif, et certainement le passif impersonnel, était peu en faveur dans la langue parlée. Un autre fait digne d'être mentionné, c'est le sens très sûr dont Égérie fait parfois preuve en matière d'aspect verbal. Cela ne veut pas dire qu'il y ait là contradiction avec le caractère de la langue parlée ou du latin tardif. Schrijnen-Mohrmann<sup>1</sup> ont fait remarquer à juste titre que ce n'est pas le sens de l'aspect verbal comme tel qui disparaît, mais que les moyens pour l'exprimer changent : conformément à la tendance générale à l'expression analytique, on se met en latin tardif, à exprimer l'aspect verbal au moyen de périphrases. C'est ce que nous voyons chez Égérie : elle connaît l'aspect verbal périphrastique avec *incipere*, *coepisse*, *stare*, *esse* plus le participe présent, tout comme Antonin emploie parfois *incipere*, *coepisse*, *habere* et *stare* dans le même but. Chose remarquable pourtant, Égérie procède souvent d'une manière plus traditionnelle, en n'utilisant que le verbe. C'est ainsi que nous avons signalé qu'avec le verbe simple *ire*, dans la plupart des cas, l'aspect indéterminé est renforcé par l'absence d'un complément indiquant la direction ou le point de départ et par l'emploi de temps imparfaits. Souvent aussi on voit clairement l'aspect déterminé rendu par l'emploi bien calculé du préfixe *per-*, dont nous avons donné plus haut des exemples à un autre propos. Une opinion très répandue cependant c'est que, si ce préfixe est très en faveur en latin tardif, il n'en a pas moins perdu sa signification propre.

Wölfflin<sup>2</sup> prétend qu'Égérie écrit comme elle parle. Löfstedt et d'autres<sup>3</sup> ont fait remarquer, à juste titre, qu'elle s'efforce, au contraire, d'écrire un latin qui se conforme aux règles de la langue littéraire traditionnelle. Les faits que nous avons relevés plus haut montrent que ce n'est pas là une assertion gratuite.

En ce qui concerne le domaine forcément limité de notre étude, nous constatons qu'Égérie aussi bien qu'Antonin, malgré quelques aspects teintés de traditionalisme, tiennent leur place dans l'ensemble du développement général de la langue contemporaine. La langue d'Égérie,

<sup>1</sup> O.c., p. 9.

<sup>2</sup> O.c., p. 259.

<sup>3</sup> E. LÖFSTEDT, *Komm.*, p. 7 et 10; VAN OORDE, o.c., p. 4 ss.; PÉTRÉ, *Éthérie*, p. 89 ss.

comparée à celle d'Antonin, donne pourtant l'impression d'être plus hardie et plus à la pointe du progrès. Plus qu'Antonin, sa manière de s'exprimer est concrète et visuelle. Plus que lui, elle se sert de mots qu'on ne rencontre pas, ou guère, à son époque: *transversare*, *perdescendere*, *camsare*, *perintrare*, *persubire*, *reingredi*, et plus que le sien, son vocabulaire comporte des néologismes sémantiques comme: *(se) plicare ad*, *se iungere ad*, *se dirigere*, *proficisci* et *perexire*. Chez Antonin, on ne relève, en fait de néologismes sémantiques, que: *gubernare*, *applicare* et *reiterare*, alors que son récit a été écrit à peu près un siècle plus tard et qu'on s'attendrait donc à en trouver davantage. Sans doute est-ce une différence de caractère, de formation et de milieu qui est en cause.

### LE MIRACLE ET LES FAITS MIRACULEUX

Les pays d'Orient, qui avaient été le théâtre de l'histoire mouvementée du Peuple de Dieu, où Jésus-Christ et ses apôtres avaient vécu et avaient sillonné la terre de leurs pas, où, plus tard, de fervents ermites et des moines en grand nombre s'étaient établis, ces pays étaient pour le pieux pèlerin le lieu où étaient concentrés les monuments qui lui étaient chers par-dessus tout; là, presque chaque site lui rappelait un événement mémorable du passé, quelque miracle accompli par Dieu ou ses saints.

Aussi, dans un récit de pèlerinage, chaque halte dans un de ces hauts lieux est l'occasion pour l'auteur de rappeler les souvenirs qui s'y rattachent, de raconter les miracles qui s'y accomplirent et continuent à s'y accomplir, de parler des reliques et des souvenirs qu'il en rapporte.

Les mots qui se rapportent de façon directe ou moins directe à la notion du miracle seront l'objet de ce chapitre. Nous étudierons ces mots dans un cadre aussi large que possible, sans nous restreindre aux données de nos deux auteurs.

#### LE MIRACLE

Du fait que le récit d'Égérie relate un pèlerinage, on pourrait s'attendre, qu'à l'occasion de la visite des lieux et des sanctuaires, elle parle souvent de faits miraculeux. Or il n'en est rien. Il est rare qu'elle parle formellement de miracles. Chez Antonin, au contraire, il n'y a pas moins de 16 passages qui s'y réfèrent.

On voit la même réserve chez Égérie à l'égard d'une notion étroitement liée au 'miracle', celle de 'relique'. Par 'relique' nous n'entendons pas en premier lieu les dépouilles des saints ni des fragments de celles-ci, mais en général quelque vestige précieux qui rappelle le souvenir de personnages ou d'épisodes de la Bible, du Christ ou des saints, vestiges qui, pour un chrétien, ont valeur de reliques. Il y a assurément chez Égérie des passages où elle raconte en avoir vu. Ça et là, la vérité historique en est même fort douteuse: dans 4, 2 (41), un autel construit

par Elie, dans 4, 7 (42) et 5, 2 (43), le buisson que Moïse a vu brûler, dans 5, 4 (43), le rocher sur lequel Moïse brisa ses Tables et dans 17, 1 (60), la lettre que Jésus-Christ aurait écrite au roi Abgar. Mais ce n'est rien à côté des extravagances que raconte Antonin: chez lui, le nombre des curiosités les plus invraisemblables qu'il relate est beaucoup plus grand.

Égérie était-elle moins naïve et moins crédule qu'Antonin? De fait, plusieurs passages trahissent un certain scepticisme<sup>1</sup>. Le *dicunt* dont elle accompagne souvent son récit nous fait douter qu'elle ajoutait foi aux histoires qu'on lui racontait. Lorsqu'elle parle dans 12, 6 et 7 (54) de la colonne en laquelle la femme de Loth a été changée, elle dit expressément qu'elle n'a pas vu elle-même cette colonne, alors qu'Antonin, dans 169, 19 ss., confirme sans sourciller l'existence de cette colonne. Et dans 20, 3 (68), le *ut tamen dicebat sanctus episcopus* ne plaide pas pour sa propre conviction, pas plus que *quantum episcopus dicebat* dans 21, 4 (68). Dans 19, 19 (64), elle donne l'impression de considérer la lettre du Christ au roi Abgar, dont nous avons parlé plus haut, et celle de Abgar au Christ, comme de objets de comparaison pour les copies qui en existent dans son pays plutôt que comme de saintes reliques. Aussi croyons-nous que Bludau<sup>2</sup> va trop loin lorsqu'il parle d'un 'leichtgläubige Einfalt'.

Le fait que, chez Égérie, on voit moins d'allusions aux miracles et aux choses miraculeuses que chez Antonin est sans doute imputable, en premier lieu, à une différence d'époque. Plus d'un siècle et demi les sépare, en effet, et on constate que plus le cours de l'histoire du christianisme avance, plus le besoin superstitieux du merveilleux devient grand<sup>3</sup>. Kötting<sup>4</sup> écrit à ce propos: 'Wie sehr... das unersättliche, neugierige Fragen der Pilger die Ortskundigen allmählich verleitete die unglaublichsten und absurdesten Dinge zu erfinden um die Fragelust zu stillen, und wie sehr das eine Anhäufung der Sehenswürdigkeiten bedingte, lehrt ein Vergleich zwischen dem Bericht der Aetheria (c. 394) und dem des Anonymus von Piacenza (c. 570)'<sup>5</sup>.

Après cette digression, voyons les mots dont Égérie use pour la notion 'miracle'.

<sup>1</sup> Cf. A. BAUMSTARK, *Abendländische Palästina-pilger des ersten Jahrtausends und ihre Berichte*, Köln 1906, p. 76 ss.

<sup>2</sup> A. BLUDAU, *Die Pilgerreise der Aetheria*, Paderborn 1927, p. 217.

<sup>3</sup> Cf. P. LEFEUVRE, *Courte histoire des reliques*, Paris 1932, p. 26 ss. et 51 ss.

<sup>4</sup> *Per. Rel.*, p. 361.

<sup>5</sup> Voir aussi H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles 1905, p. 46 ss.

Dans 20, 13 (67), elle écrit que l'évêque de la ville de Charrae lui raconte différentes choses sur la vie des saints: *Et cetera plura referre dignatus est, sicut et ceteri sancti episcopi vel sancti monachi facere dignabantur, omnia tamen de Scripturis Dei vel sanctis viris gesta, id est monachis, sive qui iam recesserant, quae mirabilia fecerint, sive etiam qui adhuc in corpore sunt, quae cotidie faciant, hi tamen qui sunt ascites. Nam nolo estimet affectio vestra monachorum aliquando alias fabulas esse nisi aut de Scripturis Dei aut gesta monachorum maiorum.* A côté de *gesta*, terme assez neutre, qui peut signifier 'exploit merveilleux', on voit ici aussi *mirabilia*. *Mirabilia* et *miracula*, qui lui est étymologiquement apparenté, sont des termes courants dans la littérature chrétienne pour parler de prodiges.

Le substantif *mirabilia*, dans le sens de 'miracles', appartient principalement à l'idiome des chrétiens. On le rencontre maintes fois dans les traductions de la Bible, pour désigner 'les merveilles' de Dieu, tant dans la Vetus Latina que dans la Vulgate, là où, dans les Septante, on voit ordinairement *θαυμάσια*. Outre Égérie, nous le voyons employé une fois par Antonin, dans 166, 17 s. notamment: *Tenui autem theophaniam in Jordane, ubi talia fiunt mirabilia in illa nocte in loco, ubi baptizatus est Dominus.* Il raconte ensuite qu'au cours de la cérémonie du baptême, l'eau du Jourdain cesse de couler. Ici donc, l'accent est mis sur l'étrangeté de ce phénomène.

Le terme apparenté *miraculum* est un terme bien connu en latin profane. Cicéron, par exemple, écrit dans *De nat. deor.* 1, 8: *neque vero mundum ipsum, animo et sensibus praeditum, rotundum, ardendum, volubilem deum; portenta et miracula non disserentium philosophorum sed somniantium.* Un sens secondaire de 'monstrueux, épouvantable' ne lui est pas étranger, comme en témoigne le passage 3, 671 ss., *Met.*, chez Ovide, où il raconte la métamorphose des pirates Tyrrhéniens en dauphins. Ici *miraculum* prend le sens de 'monstre': *Primusque Medon nigrescere coepit corpore et expresso spinae curvamine flecti. Incipit huic Lycabus: 'In quae miracula', dixit, 'verteris?'* Et Festus écrit dans son *De verb. sign.* 11<sup>1</sup>: *miracula, quae nunc digna admiratione dicimus, antiqui in rebus turpibus utebantur*, et plus tard on lit chez Nonius Marcellus, *De comp. doct.* 12<sup>2</sup>: *mira et miracula veteres pro monstris vel horrendis posuerunt.*

On s'imagine aisément que les chrétiens, conscients des associations d'idées désagréable de 'peur' et de 'horreur' qu'évoquait *miraculum*, préféreraient ne pas se servir de ce mot pour un prodige opéré par Dieu. Chose remarquable, tandis que dans la Vulgate le terme *mirabilia* est employé à plusieurs reprises pour désigner 'les merveilles' de Dieu, le

<sup>1</sup> Ed. K. O. Müller, Leipzig 1839, p. 123, 5.

<sup>2</sup> Ed. L. Quicherat, Paris 1872, p. 160, 1 ss.

terme *miraculum* désigne un objet d'étonnement, d'effroi, plutôt qu'un miracle au sens religieux<sup>1</sup>.

Chez Égérie, nous ne trouvons nulle part *miraculum*. Mais, étant donné qu'elle use modérément de la notion de prodige, cela ne surprend guère. Chose remarquable pourtant, Antonin, qui en parle beaucoup plus, ne les appelle pas *miracula* non plus, à moins qu'au 166, 17 s. la leçon du manuscrit R, qui au lieu de *mirabilia* a *miracula*, soit exacte.

Beaucoup d'auteurs chrétiens ne voyaient cependant aucun inconvénient, ou à peine, au fait que *miraculum* était d'origine profane et était entaché d'associations d'idées désagréables; dans les écrits chrétiens, en effet, on lit régulièrement *miracula* pour 'prodiges', à côté de *mirabilia* qui a peut-être un caractère plus officiel et plus sacré. Il faut remarquer enfin que *mirabilia* se présente presque exclusivement au pluriel, – au singulier nous le voyons, par exemple dans la Vulgate, Ex. 9, 4: *Et faciet Dominus mirabile inter possessiones Israel et possessiones Aegyptiorum, ut nihil omnino pereat ex his quae pertinent ad filios Israel* – alors que le singulier *miraculum* est, au contraire, fréquent. Il est possible que, dans beaucoup de cas, ce soit la raison de choix entre les deux mots.

Nous disions précédemment que dans la Bible, dans l'Ancien Testament notamment, on rencontre, à plusieurs endroits, *mirabilia* pour désigner 'les merveilles' de Dieu. Or, ce terme a un aspect éminemment anthropocentrique, puisqu'il met en évidence l'émotion produite. Si plus tard, vu l'emploi fréquent de *miracula* et *mirabilia*, c'est justement cet aspect qui l'emporte dans la dénomination du prodige, il faut sans doute en chercher la cause, entre autres, dans l'appétit toujours croissant du miraculeux et du sensationnel.

Toutefois, pour exprimer l'idée de prodige, la Bible se place le plus souvent au point de vue de Dieu, de celui qui opère le prodige. On considère alors le prodige comme une manifestation de la puissance de Dieu, comme un signe de sa présence ou de son intervention dans l'univers. Ce point de vue théocentrique ne prévaut d'ailleurs pas seulement dans la Bible, mais aussi dans la littérature profane; dans celle-ci, le terme de prodige, comme chose qui suscite de l'étonnement, de la stupéfaction, s'emploie surtout dans des traités de magie, pour des tours de passe-passe par exemple, et beaucoup moins pour les miracles des dieux<sup>2</sup>. Effectivement, dans le prodige, les notions de 'signe', 'puis-

<sup>1</sup> Cf. A. LEFÈVRE, art. *Miracle*, dans: DB, suppl. V, c. 1299 ss.

<sup>2</sup> Cf. G. BERTRAM, art. *Θαύμα* etc., dans: WzNT III, p. 27 ss.; KÖTTING, *Per. Rel.*, p. 26, note 130.

sance' et 'force' dominant, tant dans la Bible que dans les écrits des auteurs profanes<sup>1</sup>.

Dans les Septante, le miracle en tant que manifestation de la puissance de Dieu est rendu de préférence, comme traduction du mot hébreu 'gebûra', par *δύναμις*. Dans la Vulgate, il est traduit par *virtus*, mot qui se présente fréquemment aussi dans d'autres textes chrétiens<sup>2</sup>. Avant la traduction des Septante, *δύναμις*, déjà en usage en grec profane, voulait dire 'prodige', notamment pour les guérisons miraculeuses opérées par le dieu Esculape<sup>3</sup>. La question de savoir si *virtus*, comme *mirabile* et *miraculum*, avait déjà le sens de prodige dans la langue profane est difficile à résoudre. Nombreux sont les auteurs qui, comme Wagenvoort<sup>4</sup> entre autres, croient que *virtus* a pris cette signification pour la première fois dans la Bible comme traduction de l'hébreu 'puissance, acte de puissance', qui est souvent la périphrase employée pour 'prodige'. Van Omme<sup>5</sup> ne partage pas cette opinion. A son avis, on ne peut, dans ce cas, parler d'un simple emprunt de sens. *Virtus* aurait déjà possédé lui-même la signification de 'prodige'. En effet, on relève certains passages chez des auteurs pré-chrétiens où *virtus* exprime une notion proche de la notion de prodige en tant que manifestation de puissance. Chez Ennius, par exemple, le mot signifie 'puissance', *Fragm.* 223<sup>6</sup>: *melius est virtute ius: nam saepe virtutem mali nanciscuntur*, 'force' physique chez Plaute, *Asin.* 549: *virtute ulnorum freti*, chez Lucrèce, 5, 966: *et manuum mira freti virtute pedumque* et chez Ovide, *Met.* 9, 62: *inferior virtute meas divertor ad artes*. Chez Ovide nous le voyons aussi dans le sens de 'vertu magique', dans *Met.* 14, 355 ss., là où la magicienne Circé dit: *Non... effugies... si modo me novi, si non evanuit omnis herbarum*

<sup>1</sup> Cf. O. BAUERNFEIND, art. 'Ἀγέρη', dans: WzNT I, p. 457 ss.; W. GRUNDMANN, art. *Δύναμις*, dans: WzNT II, p. 286 ss.; A. FRIDRICHSEN, *Le problème du miracle dans le christianisme primitif*, Paris 1925, p. 117 ss.; W. GRUNDMANN, *Der Begriff der Kraft in der neutestamentlichen Gedankenwelt*, Stuttgart 1932, *passim*; R. GRANT, *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*, Amsterdam 1952, p. 153 ss.; A. LEFÈVRE, *o.c.*, c. 1299 ss.; J. P. CHARLIER, *La notion de signe (σημεῖον) dans le IV<sup>e</sup> Évangile*, dans: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 43 (1959), p. 434 ss. Il est pour le moins surprenant de voir que G. MENSCHING, *Das Wunder im Glauben und Aberglauben der Völker*, Leiden 1957, p. 107, ne mentionne que *miraculum* comme mot latin correspondant à 'miracle'.

<sup>2</sup> Cf. R. BRAUN, 'Deus Christianorum'. *Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1962, p. 106 ss.

<sup>3</sup> Cf. GRUNDMANN, *Δύναμις*, p. 291, et *Der Begriff der Kraft*, p. 64.

<sup>4</sup> H. WAGENVOORT, *Imperium. Studien over het manabegrip in zede en taal der Romeinen*, Amsterdam 1941, p. 128.

<sup>5</sup> A. N. VAN OMME, *Virtus. Een semantische studie*, Utrecht 1946, p. 18 ss. et 82. s.

<sup>6</sup> *Ed.* J. Vahlen, Leipzig 1854, p. 117.



*virtus et non mea carmina fallunt*. Lorsque Van Omme parle de la *virtus* des dieux, il se réfère à Properce, 3, 17, 19 s. : *quod superest vitae per te et tua cornua vivam, virtutisque tuae, Bacche, poeta ferar*. Pourtant, en aucun cas, *virtus* n'a ici le sens plus concret de 'prodige'; il n'est même pas certain qu'on puisse le traduire ici par 'vertu magique'. Il faut plutôt se reporter au sens plus général de 'puissance, force'; dans les vers suivants, en effet, Properce rappelle non seulement les interventions de Dionysos, qu'on peut appeler des 'prodiges', comme la métamorphose des marins Tyrrhéniens en dauphins, mais encore ses exploits héroïques comme la lutte avec Lycurgue et la conquête des Indes.

On ne peut indiquer dans la littérature pré-chrétienne un seul endroit où *virtus* aurait en fait le sens concret de 'miracle'. Or Van Omme prétend<sup>1</sup> que *virtus* a dû être en usage, avec ce sens, dans la langue parlée et ne s'est manifesté à nous que plus tard, dans les écrits; mais une telle thèse n'est, à tout prendre, qu'une hypothèse très difficile à prouver. Dans un *scholion* sur Juvénal, 15, 16, *Codex Bobbiensis*<sup>2</sup>, texte que Van Omme cite en effet<sup>3</sup>, nous lisons: *aretologi sunt, ut quidam volunt, qui miras res, id est deorum virtutes, loquuntur*. Mais aussi, ce codex nous mène au VI<sup>e</sup> siècle après J. C.!

Il nous paraît plus probable que *virtus* ait emprunté le sens de 'miracle' au mot hébreu 'gebûra', qui signifie aussi bien 'puissance, force, force militaire' que 'acte de force, miracle'. Pour les traducteurs des Septante il n'y avait aucune difficulté à traduire par *δύναμις*, étant donné que ce mot possédait déjà les différents sens que nous venons de dire<sup>4</sup>. Le *virtus* latin avait d'avance le sens de 'puissance, force, force militaire' et c'est de façon analogue que, dans la traduction de la Bible, le sens de 'miracle' s'y ajouta. L'analogie est souvent à l'origine d'un développement sémantique<sup>5</sup>. Mais dans le cas de *virtus*, le caractère automatique ou

<sup>1</sup> *O.c.*, p. 83.

<sup>2</sup> *Ed.* P. Wessner, Leipzig 1941, p. 227.

<sup>3</sup> *O.c.*, p. 54.

<sup>4</sup> Nous croyons que Van Omme, ici, voit trop *virtus* comme un équivalent du grec *ἀρετή*. Dans l'Ancien Testament des Septante, ce mot n'a nulle part le sens de 'miracle' et dans le Nouveau Testament, seulement dans 1 P. 3, probablement parce qu'il rappelait trop son emploi dans la littérature païenne de la magie. Cf. GRUNDMANN, *Der Begriff der Kraft*, p. 64, et BAUERNFEIND, *o.c.*, p. 459 ss. En outre *ἀρετή* faisait beaucoup trop penser à 'contes inventés, fables', sens péjoratif qu'on perçoit encore dans le mot *aretologus*. Voir Juvénal, 15, 13 ss.: *attonito cum tale super cenam narraret Ulixes Alcinoos, bilem aut risum fortasse quibusdam moverat ut mendax aretologus*. Cf. R. REITZENSTEIN, *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig 1906, p. 8 ss., et A. KIEFER, *Aretologische Studien*, Leipzig 1929, *passim*.

<sup>5</sup> Cf. MOHRMANN, *Études*, I, p. 240 et 280; S. KROESCH, *Change of Meaning by Analogy*,

mécanique de l'emprunt est très atténué du fait que *virtus* avait déjà des significations qui rendaient le changement moins brusque.

Pour en revenir à notre sujet: Égérie aussi connaît le mot *virtus* et cela, dans 20, 6 (66), où elle écrit au sujet des saints ermites de Mésopotamie: *eos, quorum fama vel vita longe audiebantur... quoniam tales sunt ut et virtutes faciant multas.*

C'est aussi le mot qu'Antonin emploie de préférence; des 16 passages où il parle de miracles, il en est 10 où il use du mot *virtus*. Les passages sont les suivants, 160, 2 ss.: *Sarapta... in qua est cenaculus ille, qui factus fuerat Heliae, et ipsum lectum ibi est, ubi recubuit, et alveus marmoreus, ubi illa vidua infermentavit. In quo loco multa offeruntur; multae virtutes illic fient*, 164, 8 s.: *Scitopolis, in monte posita, ubi sanctus Johannes multas virtutes operatur*, 175, 15 ss.: *Nam de petra illa, ubi stetit (Dominus), fiunt virtutes multae; tollentes de ipsa vestigia pedum mensuram, ligantes pro singulis languoribus et sanantur*, 176, 1 ss.: *basilica... desubtus de qua surgit Siloa... quae habet... duo solia ex marmore... in quibus aquis multae virtutes ostenduntur, immo et leprosi mundantur*, 177, 6 ss., au sujet de l'endroit où se trouve la colonne où le Christ fut flagellé: *In quo loco daemoniaci mundantur. Nam et in ipsa provincia multas virtutes ostendit beatus Georgius*, 177, 14 ss.: *venimus ad piscina natatoria, quae habet quinque porticus, ex quibus una habet basilicam sanctae Mariae, in qua multae fiunt virtutes*, 188, 9 ss. à propos de l'huile de Clisma qui a des propriétés curatives miraculeuses: *Nam si non adulteretur, credo, quia ipsam virtutem semper operaretur*, 189, 16 s. *perambulavimus usque ad sanctum Mennatem, qui multas virtutes ibi operatur*, 190, 10 ss.: *Damascus... ubi sanctus Paulus est conversus, vicus qui vocatur rectus, in quo multae fiunt virtutes*<sup>1</sup>.

Par *virtutes* Antonin entend très probablement 'guérisons miraculeuses', de même que, dans les traités de magie de la littérature profane grecque, *δύναμεις* indique surtout les guérisons opérées par Esculape. C'est le pouvoir divin de guérir qui est mis ici en relief.

dans: *Studies in honour of Herman Collitz*, Baltimore 1930, p. 176 ss.; S. ULLMANN, *The Principles of Semantics*, Glasgow 1959, p. 173.

<sup>1</sup> Dans 177, 2: *Inter ipsas sepulturas cellulas servorum Dei; viri multi virtutum* (manuscrit G et Br: *multae virtutes*), Gildemeister lit: *pulveri multae virtutes* et traduit: 'Dem Staub kommen viele Wunderkräfte zu'. Cela nous paraît être une correction superflue, car nous trouvons aussi l'expression *virii virtutum* dans les *Vitae Patrum* 5, 5, 41 (PL 73, 886 C): *excitatus est diabolus ad invidiam contra eum, sicut et contra omnes virtutum viros*. Grégoire de Tours la connaît aussi: *De glor. conf.* 81 (MGH script. rer. Mer. 1, 799, 26 ss.): *Fuit in hoc territorio Eusicius vir virtutum... Ad hunc cum diversi propter diversas infirmitates intuerent, plerumque ei infantes quibus fauces intumuerant deferebant*. BONNET, *o.c.*, p. 551, note 5, remarque à ce sujet: "Vir virtutum" doit signifier "opérateur de miracles" plutôt que "homme vertueux". Cf. GEYER, *Krit. Erl.*, p. 13.

Dans la Bible, outre un acte de puissance, un miracle est encore plus souvent considéré comme un 'signe' par lequel Dieu montre sa puissance, son existence, la vérité de ses paroles. Cette notion de 'signe' est très fréquente dans l'Ancien Testament, et dans le Nouveau Testament on le voit surtout chez saint Jean. 'Signe', en hébreu 'mofet' ou 'ôth' et en grec τέρας ou σημεῖον, est souvent rendu dans les traductions latines par *signum*, mot également en usage chez beaucoup d'auteurs chrétiens.

On voit 2 fois *signum* chez Antonin; dans 174, 6 ss., parlant de la colonne à laquelle le Christ fut attaché pendant la flagellation, il dit: *In qua columna tale est signum: dum amplexasset, pectus eius inhaesit in ipsa marmore et manus ambas apparent et digiti et palmae in ipsa petra*, et dans 183, 21 s., il écrit: *Sina, ad cuius pede montis est fons ille, ubi Moyses vidit signum rubi ardentis*. Antonin ne parle pas ici sans raison de *signum*. Car, dans le premier exemple il s'agit de l'empreinte des membres du Christ, qui est restée dans la colonne. Aussi faut-il entendre ici le mot *signum* tout d'abord dans le sens très concret de 'signe miraculeux, effigie miraculeuse'. Dans le second exemple, il voit le buisson ardent surtout comme un signe de la présence de Dieu.

Deux autres expressions d'Antonin requièrent notre attention. Dans 161, 18 ss., il dit: *Domus sanctae Mariae basilica est, et multa ibi sunt beneficia de vestimentis eius*. C'est du moins le texte des manuscrits. Geyer<sup>1</sup> propose de changer *sunt* en *fiunt*, auquel cas *beneficia* prend la signification de 'miracles', c'est-à-dire de 'guérisons miraculeuses', sens pour lequel, ailleurs, il emploie de préférence *virtutes*<sup>2</sup>. De fait, Antonin use plusieurs fois du verbe *feri* lorsqu'il parle de miracles. Les exemples cités plus haut en témoignent. Et de même que dans 161, 19, pour expliquer l'accomplissement des miracles, il ajoute *de vestimentis eius*, dans 175, 15 il ajoute *de petra*: *Nam de petra illa, ubi stetit, fiunt virtutes multae*.

*Beneficium*, dans le sens de miracle, est peu fréquent. Dans la Bible pourtant, il est parfois question des *beneficia* de Dieu, mais le mot a alors le sens plus général de 'bienfaits'. Ainsi, dans la Vulgate, 1 Ch. 17, 26: *Domine, tu es Deus: et locutus es ad servum tuum tanta beneficia* (dans le texte grec des Septante: τὰ ἀγαθὰ ταῦτα). Il est d'ailleurs remarquable que dans les Septante, les mots εὐεργεσία, εὐεργέρης soient peu employés lorsqu'il s'agit de Dieu. C'est peut-être parce que, dans la langue profane, εὐεργέρης a pris comme titre honorifique un sens trop humain et trop rebattu<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Krit. Erl., p. 12.

<sup>2</sup> BELLANGER aussi, o.c., p. 59, parle ici de *miraculum*, *mirabilis sanatio*.

<sup>3</sup> Cf. G. BERTRAM, art. Εὐεργεσία etc., dans: WzNT II, p. 651 ss.

Nous ne connaissons pas de textes antérieurs à Antonin où *beneficium* ait formellement le sens de 'miracle'. Mais chez son contemporain Grégoire le Grand on peut lire, dans *Liber Dial.* 2<sup>1</sup>: *Quidnam esse dicimus quod plerumque in ipsis patrociniis martyrum sic esse sentimus ut non tanta per corpora sua, quanta beneficia per reliquias ostendant, atque illic maiora signa faciunt, ubi minime per semetipsos iacent?* Au VIII<sup>e</sup> siècle, Willibalde, *Vita Bonif.* 8<sup>2</sup>, écrit: *Sed in loco, ubi sanctum deposuerunt corpus, divina deinceps beneficia redundabant et sancti viri precibus hi ad eundem diversis infirmitatibus obsessi perveniunt locum, salubre... remedium consequuntur.* Encore plus tard, au IX<sup>e</sup> siècle, on lit dans la *Vita Hrodberti* 9<sup>3</sup>: *quo et in loco multa beneficia Salvator mundi ad laudem nominis sui praestare solet fidelibus suis*, et dans *De conversione Baiuvariorum et Carantanorum Libellus* 1<sup>4</sup>: *Ad cuius sepulchrum exuberant innumera beneficia curationum cunctis fideliter petentibus usque in hodiernum diem.* De même que, dans l'exemple d'Antonin, *beneficia* signifie sans doute aussi 'guérisons miraculeuses'. Il va de soi que dans ce genre de miracles c'est la notion de 'bienfait' qui volontiers l'emporte.

A ce propos il est intéressant de remarquer qu'avant Antonin on rencontre déjà les mots *maleficium*, *maleficum* pour 'sorcellerie, magie' et *maleficus* pour 'magicien'. C'est ainsi que Tacite, *Ann.* 2, 69, écrit: *semusti cineres ac tabo obliti aliaque malefica, quis creditur animas numinibus infernis sacrari.* Dans le *Codex Justiniani* 9, 18, 7 on lit: *magi qui malefici vulgi consuetudine nuncupantur.* Nous le voyons de même dans la Vulgate, *Is.* 47, 9: *Universa venerunt super te propter multitudinem maleficiorum tuorum* (dans les Septante: ἐν τῇ φαρμακείᾳ σου) et 2 *Ch.* 33, 6: *maleficis artibus inserviebat* (dans les Septante: ἐφαρμακεύετο).

Pus loin nous verrons qu'Antonin emploie aussi le mot *virtus* dans le sens concret de 'relique'. Dans *beneficium* aussi les sens de 'miracle' et de 'relique' semblent bien aller de pair, car chez Grégoire le Grand, *Ep.* 3, 33<sup>5</sup>, on lit: *Transmisimus vero beati Petri apostoli benedictionem, crucem parvulam, cui de catenis eius beneficia sunt inserta* et *Ep.* 6, 55<sup>6</sup>: *indicamus... reliquias nos beatorum apostolorum Petri ac Pauli... praeuisse. Sed... providendum vobis est ut sanctorum beneficia cum reverentia et debito honore condantur*<sup>7</sup>.

Chez Antonin, 179, 17 ss., on trouve un autre mot encore pour 'mi-

<sup>1</sup> PL 66, 204 A.

<sup>2</sup> MGH script. 2, 352, 33 ss.

<sup>3</sup> MGH script. rer. Mer. 6, 161, 7 ss.

<sup>4</sup> MGH script. 11, 5, 16 ss. Voir aussi J. H. BAXTER-CH. JOHNSON-P. ABRAHAMS, *Medieval Latin Wordlist from British and Irish Sources*, Oxford 1955<sup>4</sup>. s.v. *beneficium*.

<sup>5</sup> MGH epist. 1, 1, 192, 1 ss.

<sup>6</sup> MGH epist. 1, 2, 430, 13 ss.

<sup>7</sup> Cf. J. F. O'DONNELL, *The Vocabulary of the Letters of Saint Gregory the Great*, Washington D.C. 1934, p. 104.

racle', *secretum*. Il y raconte que, la nuit, près de la sépulture du géant Goliath, des esprits impurs rodent comme des spectres. C'est peut-être intentionnellement qu'il emploie ici un tout autre mot, parce qu'il ne s'agit pas d'un miracle de Dieu, mais d'un phénomène anormal, dont des esprits impurs sont responsables. Le texte dit: *Nam et in ipsis montibus numquam pluit et nocturnis horis secretum sic: videntes spiritua imunda volvi, oculata fide tamquam vella lanae aut certe undas maris.*

#### LE POUVOIR MIRACULEUX

A deux endroits de son récit, Égérie emploie le mot *benedictio* dans le sens, fréquent chez les chrétiens, de 'bénédiction, formule de bénédiction', et chaque fois combiné au verbe *dicere*. Nous reviendrons plus en détail sur ce mot à un autre sujet. Qu'il suffise de remarquer, en attendant, qu'on ne voit pas *benedictio* en latin profane, mais bien le verbe *benedicere*, écrit en deux mots: *bene dicere*, dans le sens de 'parler correctement, dire du bien de, louer', sens qui en grec profane s'exprime par le mot *εὐλογεῖν*. Dans les Septante et la Vulgate, ces mots sont employés comme traduction du mot hébreu 'bêrêk' 'louer'. Mais – et ici nous sommes de nouveau en présence du processus dont nous avons parlé à propos de *virtus* – la traduction reprend en même temps, par analogie, les autres significations du mot 'bêrêk', celles de 'bénir, dispenser des bienfaits'. Le substantif hébreu 'berâkâh' transmet de la même manière les différents sens qu'il possède au mot grec *εὐλογία*, qui existait déjà, et au néologisme latin *benedictio*<sup>1</sup>.

Chez Antonin, *benedictio* se présente un certain nombre de fois dans un contexte tel, que le sens fait penser à 'pouvoir miraculeux' plutôt qu'à 'bénédiction'. A propos d'une visite à Cana, il dit dans 161, 11 s.: *in ipsa fonte pro benedictione lavavimus*, dans 167, 14, en parlant du Jourdain: *Completo baptismo omnes descendunt in fluvio pro benedictione*; du Jardin des Oliviers il raconte dans 170, 14 s.: *in quo sunt tria accubita, in quibus ille accubuit, et nos accubuimus pro benedictione*; au sujet de sa visite à Jérusalem, dans 174, 18 ss.: *Vidi testam de homine... dicunt quia de sancta martyra Theodote esset, in qua multi pro benedictione bibunt et ego bibi*; 176, 1 ss.: *Siloe, quae habet manu facta hominis duo solia ex marmore... In uno lavantur viri et in alio mulieres pro benedictione*. Dans tous ces cas il est question de choses qui, aux yeux des chrétiens, avaient un caractère vénérable, sacré, et dont le contact garantissait en quelque sorte un influx de force miraculeuse. L'expression *pro benedictione*, que Gildemeister traduit par

<sup>1</sup> Cf. H. W. BEYER, art. *Εὐλογεῖν* etc., dans: WzNT II, p. 751 ss.; F. VIGOUROUX, art. *Bénédiction*, dans: DB I, c. 1580 ss.; TH. SCHERMANN, *Εὐχαριστία und εὐχαριστεῖν in ihrem Bedeutungswandel bis 200 n. Chr.*, dans: Philologus 69 (1910), p. 391 ss.

‘Zur Segnung’, pourrait se traduire: ‘pour participer à la force miraculeuse (qui s’y trouve)’. On peut faire un rapprochement avec *benedictio* chez Grégoire le Grand, *Ep.* 3, 3<sup>1</sup>: *benedictione tunicae (S. Johannis) perfuamur* et Léon le Grand, *Serm.* 59, 7<sup>2</sup>: *crux tua omnium fons benedictionum*.

Le mot *gratia* a le même sens chez Antonin dans 187, 19 ss., où il parle de sa visite à Clisma: *Illic accepimus nuces plenas virides, quae de India veniunt, quas de paradiso credunt homines esse. Cuius gratia talis est: quanticumque gustaverint, satiantur*. Gildemeister traduit: ‘Ihre Gnadengabe ist diese...’. Un siècle avant Antonin, Paulin de Périgueux emploie *gratia* de la même manière, dans *Vita Mart.* 6, 295<sup>3</sup>, par exemple, où il parle de l’huile qui au contact du tombeau de saint Martin acquiert la propriété de guérir: *quod quotiens sancti vicinia iuncta sepulchri comminus excepit, mutavit vera liquorem gratia et advexit properas festina medellas*. *Gratia* partage avec *benedictio* la signification de ‘remerciement’; c’est pourquoi il n’est pas surprenant de voir que les deux mots ont également en commun le sens de ‘force miraculeuse’. En outre, dans la langue profane, le mot *gratia* a déjà des significations plus ou moins apparentées. Qu’on se souvienne de la signification ‘bienfait, marque de faveur’ par laquelle il s’apparente d’autre part à *beneficium* ‘bienfait, miracle’, dont nous avons parlé plus haut, et aussi de la signification ‘influence, pouvoir’, comme chez Cicéron, *Fam.* 13, 29, 5: *Omnia, quae potui in hac summa tua gratia ac potentia a te impetrare*. Basile le Grand, dans son *Hom. in ps.* 115 parle de la même manière de la *χάρις* des ossements des martyrs, à laquelle on participe en les touchant<sup>4</sup>.

Et enfin, Antonin connaît encore un troisième mot pour ‘puissance miraculeuse’, qui est *virtus*. Dans 160, 17 ss., il parle d’une pierre qui possède la vertu de préserver les femmes d’un accouchement prématuré: *In Carmelo monte invenitur petra modica rotunda, quam dum exagitas sonat, quae solida est. Talis autem est virtus petrae: si suspensa fuerit mulieri vel cuicumque animali, iactum numquam faciet*. En guise de comparaison, nous signalons chez Grégoire de Tours, *De glor. mart.* 5<sup>5</sup>: *Nobis vero quae sit virtus ligni huius (crucis) hoc modo manifestatum est*. Étant donné qu’Antonin emploie souvent le mot *virtus* dans le sens de ‘guérison miraculeuse’ il est naturel qu’il l’emploie dans 160, 17 ss., où c’est précisément le cas.

<sup>1</sup> MGH epist. 1, 1, 161, 4.

<sup>2</sup> PL 54, 341 C.

<sup>3</sup> CSEL 16, 150.

<sup>4</sup> PG 30, 112 C. Pour le sens de ‘force’ de *χάρις* voir GRUNDMANN, *Der Begriff der Kraft*, p. 96, note 4.

<sup>5</sup> MGH script. rer. Mer. 1, 491, 33.

## RELIQUE

Après la période des persécutions, le culte des saints, des martyrs en l'occurrence, prend de plus en plus d'extension<sup>1</sup>. Étant donné que chaque communauté chrétienne se fait un point d'honneur d'être en possession de restes mortels de l'un d'eux et que souvent beaucoup s'intéressent au même saint, c'est en Orient que pour la première fois on se décida à ouvrir leurs tombes et de répartir leurs ossements en différents endroits<sup>2</sup>. Dans les pays d'Occident, cette habitude ne se répandit qu'à une date plus tardive; on la considéra comme violation de sépulture et comme une atteinte au respect dû aux saints, bien que, çà et là, poussés par un vif désir de reliques, les Occidentaux ne semblent pas avoir eu de scrupules à recevoir dans les pays d'Orient des parties de reliques et à les emmener<sup>3</sup>. Jusque tard dans le VI<sup>e</sup> siècle, le partage des reliques est resté, à Rome, une pratique insolite. Lorsque l'impératrice Constantine pria Grégoire le Grand de lui céder une partie des reliques de saint Paul pour la nouvelle église Saint-Paul de Constantinople, celui-ci refusa avec véhémence et lui écrivit<sup>4</sup>: *Cognoscat autem tranquillissima domina, quia Romanis consuetudo non est... ut quicquam tangere praesumant de corpore... In Romanis namque vel totius Occidentis partibus omnino intolerabile est atque sacrilegum, si sanctorum corpora tangere quisquam fortasse voluerit... Pro qua re de Grecorum consuetudine, qui ossa levare sanctorum se asserunt, vehementer miramur et vix credimus.*

Dans son récit, Égérie n'appelle nulle part les restes mortels des saints des 'reliques'. Elle use du nom du mort ou parle de *corpus*, ainsi, 12, 2 (53): *Hic positus est sanctus Moyses ab angelis... memoria illius, ubi positus sit, in hodiernum ostenditur*, 16, 6 (59): *Cui Job ad tunc in eo loco facta est ecclesia... ita tamen ut... ibi, ubi inventum fuerat, corpus positum esset et ut corpus subter altarium iaceret*, 17, 1 (60): *martyrium sancti Thomae apostoli, ubi corpus illius integrum positum est.*

Chez Antonin il en va de même. Lui aussi se contente du nom du saint ou du mot *corpus*. Par exemple, 170, 10: *ubi... iacet sancta Pelagia in corpore*, 176, 20: *in qua requiescit sanctus Georgius martyr*, 177, 21: *sanctum*

<sup>1</sup> Cf. H. LECLERCQ, art. *Martyr*, dans: DACL X, c. 2359 ss.; B. KÖTTING, *Reliquienverehrung, ihre Entstehung und ihre Formen*, dans: Trierer theologische Zeitschrift 67 (1958), p. 321. ss.

<sup>2</sup> Cf. H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1912, p. 72 ss., et *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruxelles 1927, p. 196 ss.; LEFEUVRE, *o.c.*, p. 54 ss.; J. CLAUSSE, art. *Reliquien*, dans: LThK VIII, c. 807 ss.; KÖTTING, *Per. Rel.*, p. 335; R. ROUSSEL, *Les pèlerinages à travers les siècles*, Paris 1954, p. 52 ss.

<sup>3</sup> Cf. DELEHAYE, *Les origines*, p. 61 et 80; KÖTTING, *Per. Rel.*, p. 341.

<sup>4</sup> *Ep.* 4, 30 (MGH epist. l. 1, 264, 26 ss.).

*Isicium, qui ibidem in corpore iacet*, 180, 16: *in qua requiescit sanctus Victor martyr*, 190, 5: *Ibi iacet sancta Tabitha*. Par 174, 18 ss. nous savons cependant avec certitude qu'il a vu des reliques partielles; il y raconte: *Vidi testam de homine inclausam in locello aureo ornatam ex gemmis, quae dicunt quia de sancta martyra Theodote esset, in qua multi pro benedictione bibunt et ego bibi*, et dans 190, 13 ss.: *Emiza, ubi est caput sancti Johannis baptistae, qui est missus in doleo vitreo, quem etiam infra doleum oculis nostris vidimus et adoravimus*.

Nous ne trouvons donc, chez eux, aucune expression désignant les restes qu'on peut appeler de vraies reliques. Leur récit a cependant des mots qui désignent une autre espèce de reliques, les reliques improprement dites: il s'agit d'objets qui ont été en contact avec le saint, soit de son vivant, avec son corps, soit après sa mort, avec ses restes ou son tombeau; il suffit même que ces objets proviennent d'un sanctuaire quelconque ou aient été mêlés à quelque fait miraculeux; à ce propos, il ne faut pas perdre de vue, qu'à l'époque d'Égérie et d'Antonin, la connaissance rudimentaire qu'on avait de la nature<sup>1</sup> portait facilement les fidèles à qualifier de miraculeux tout événement insolite; cette tendance était encore accrue par la superstition et la soif de merveilleux qui régnaient alors. L'histoire de l'huile minérale de Clisma, qu'Antonin raconte dans 188, 1 ss., en est un exemple frappant.

Recueillir et expédier ce dernier genre de reliques fut chose courante, tant en Orient qu'en Occident. En Orient, une des raisons principales de cette pratique a sans doute été le fait qu'on s'est trouvé à court devant l'énorme demande de reliques. L'Occident, étant donné l'interdiction de partager les ossements des saints, a été forcé d'y recourir pour pouvoir satisfaire aux nombreuses demandes de reliques.

On était convaincu qu'à ces sortes de reliques le pouvoir miraculeux se communiquait en quelque sorte grâce au contact temporaire, de quelque façon que ce contact ait eu lieu<sup>2</sup>. Le passage suivant de Basile le Grand, dans *Homil. in psalm. 115*<sup>3</sup>, par exemple, en témoigne: *ὁ ἀνάμενος δαστέων μάρτυρος λαμβάνει τινὰ μετουσίαν ἁγιασμοῦ ἐκ τῆς τῷ σώματι παρεδρευούσης χάριτος*. Dans la lettre de Grégoire le Grand que nous avons citée plus haut, nous avons la même conception. Après avoir fait remarquer à l'impératrice Constantine qu'en Occident on ne touchait pas aux ossements, il écrit: *Sed tantummodo in buxide brandeum mittitur, atque ad sacratissima corpora sanctorum ponitur. Quod levatum in*

<sup>1</sup> Cf. GRANT, *o.c.*, p. 118 ss.

<sup>2</sup> Cf. KÖTTING, *Per. Rel.*, p. 338 ss., et *Reliquienverehrung*, p. 328 ss.

<sup>3</sup> PG 30, 112 C.



*ecclesia, quae est dedicanda, debita cum veneratione reconditur, et tantae per hoc ibidem virtutes fiunt ac si illic specialiter eorum corpora deferantur.*

Par suite de la superstition toujours plus grande, la chasse aux reliques dégénéra en une vraie passion et fut à l'origine de bien des pèlerinages. Saint Jérôme parle à ce sujet de *cinerarii* et *idolatrae*.<sup>1</sup>

Parce qu'il est admis que les vraies reliques aussi bien que les autres ont une vertu miraculeuse, la même terminologie sert souvent pour les deux, chose qui rend souvent difficile une juste interprétation des textes.

Pour les reliques improprement dites, desquelles nous nous occuperons en particulier dans les pages qui suivent, le latin a différents mots à sa disposition: *brandeum, palliolum, sanctuarium, patrocinium, benedictio, eulogia*.<sup>2</sup>

Nous retrouvons un certain nombre de fois cette dernière dénomination, *eulogia*, chez Égérie. Nous nous arrêterons un moment à ce terme important.

Nous avons déjà montré ailleurs pourquoi le sens de 'louer, exalter, remercier' du verbe *εὐλογεῖν* convenait si bien aux traducteurs des Septante comme équivalent du mot hébreu 'bêrêk', et comment, par analogie, il hérita également des autres sens du mot hébreu. 'Bêrêk' signifie, en effet, lorsqu'il se dit de Dieu, 'bénir, répandre ses bienfaits sur'. On voit chez Euripide, dans *Suppl.* 925, que ce sens n'était pas tout à fait étranger à *εὐλογεῖν*: καὶ μὴν τὸν Οἰκλέους γε γενναῖον τόκον... εὐλογοῦσιν ἐμφανῶς. Ensuite, 'bêrêk' se dit de l'homme, lorsqu'il en appelle à Dieu, implore sa clémence, et aussi lorsqu'il sollicite ou souhaite la bénédiction de Dieu pour quelqu'un d'autre ou pour une chose. Dans ce cas, le sens du mot peut même se réduire à 'saluer', comme dans *Gn.* 47, 7.

Il en va de même pour le substantif *εὐλογία*. Lui aussi reprend les significations de l'hébreu 'berâkâh'. Dans les Septante, il en vient à signifier 'la bénédiction, le bienfait, le don' de Dieu, et aussi 'la gratitude, la glorification, l'adoration' de Dieu, et 'l'imploration des bienfaits' de Dieu pour soi-même ou les autres. Toutes les notions que nous venons de voir s'expriment souvent aussi dans les Septante par *εὐχαριστεῖν* et *εὐχαριστία*, surtout dans les livres du Nouveau Testament<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Ep.* 109, 1 (CSEL 55, 352). Voir aussi J. SCHRIJNEN, *Uit het leven der Oude Kerk*, Bussum-Utrecht 1919, p. 82 ss.; F. J. DÖLGER, *ΙΧΘΥΣ*, V, p. 38 ss., et *Antike und Christentum*, III, p. 102 ss.; KÖTTING, *Per. Rel.*, 330 et 342.

<sup>2</sup> Cf. DELEHAYE, *Les origines*, p. 63; H. LECLERCQ, art. *Reliques et reliquaires*, dans: DACL XIV, c. 2300 ss.; KÖTTING, *Per. Rel.*, p. 340; F. PFISTER, art. *Brandeum*, dans: RAC II, c. 522 ss.; B. KÖTTING, art. *Devotionalien*, dans: RAC III, c. 862 ss.

<sup>3</sup> Cf. BEYER, art. *Εὐλογεῖν*, p. 760; F. CABROL, art. *Eucharistie*, dans: DACL V, c. 686 ss.

Comme dans les Septante *εὐλογεῖν* et *εὐλογία* ont trait aux bienfaits de Dieu, ils s'emploient parfois aussi pour des libéralités faites par les hommes. A plusieurs endroits on voit cependant qu'*εὐλογία* n'est pas 'un présent' sans plus, mais suggère en outre la notion de 'louange, hommage', de sorte que dans 2 R. 5, 15 par exemple, il faut plutôt le traduire par 'hommage': *καὶ νῦν λαβὲ τὴν εὐλογίαν παρὰ τοῦ δούλου σου*. Dans 2 Co. 9, 5, au contraire, il signifie 'aumône'.

Jusqu'à présent, il n'a été question que de l'emploi dans la Bible. Mais que s'est-il produit pour le sens de ce mot en dehors de la Bible? Ce sont précisément les sens non-profanes, bibliques donc, de 'implorer la bénédiction' et de 'dispenser des bienfaits' qui ont favorisé le développement sémantique, développement en présence duquel nous remarquons constamment que, plus ou moins, les notions s'associent et s'influencent réciproquement. Aux premiers siècles, il ne semble pas y avoir eu d'autre développement. Du moins, nous n'en avons pas de preuves. Ce n'est qu'au IV<sup>e</sup> siècle que nous voyons des textes où *εὐλογία* change de valeur. C'est à partir de cette époque aussi qu'apparaît dans les textes latins l'emprunt *eulogia*, notamment dans un sens concret.

Nous disions précédemment que les significations de *εὐλογεῖν* et de *εὐχαριστεῖν*, de *εὐλογία* et de *εὐχαριστία* coïncident souvent. Les deux verbes peuvent avoir trait à la prière eucharistique: *εὐλογία* aussi bien que *εὐχαριστία* peuvent donc désigner concrètement le Corps et le Sang du Seigneur. Au IV<sup>e</sup> siècle, Cyrille d'Alexandrie, Cyrille de Jérusalem, saint Jean Chrysostome et Basile emploient *εὐλογία* dans ce sens. Ce sont pourtant là, vraisemblablement, des exceptions, car c'est très tôt déjà que le plus souvent le mot *εὐχαριστία* est réservé pour l'Eucharistie<sup>1</sup>. Dans le sens concret d'espèces consacrées, le mot passa dès le début dans la langue latine. Tertullien et Cyprien, par exemple, en font couramment usage<sup>2</sup>. C'est ainsi qu'*εὐλογία*, évincé par *εὐχαριστία* poursuit dès le IV<sup>e</sup> siècle son propre chemin. Il prit au cours de ce développement des sens concrets dans lesquels les notions de 'bénédiction' et de 'bienfaisance' passent presque toujours au second plan. Nous retrouvons *eulogia* dans ces sens concrets en latin. Bien qu'il ne fut plus employé pour l'Eucharistie, il resta cependant pendant des siècles

<sup>1</sup> Cf. A. FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, I, Freiburg i.Br. 1909, p. 229 ss.; ERNOUT, *Les mots grecs*, p. 299; CABROL, *o.c.*, c. 686; D. P. DREWS, *Zur Geschichte der Eulogien in der alten Kirche*, dans: *Zeitschrift für praktische Theologie* 20 (1898), p. 18 ss. et 39; L. JANSSENS, *Les eulogies*, I, dans: *Revue Bénédictine* 7 (1890), p. 515 ss.; H. LECLERCQ, art. *Eulogie*, dans: *DACL* V, c. 733 ss.

<sup>2</sup> Cf. D. P. DREWS, *Ueber Gebrauch und Bedeutung des Wortes εὐχαριστία im kirchlichen Altertum*, dans: *Zeitschrift für praktische Theologie* 20 (1898), p. 97 ss.; BASTIAENSEN, *o.c.*, p. 49 ss.

étroitement lié à ce sacrement. Il prit, en effet, le sens de 'pain béni', dont il est question dans différentes pratiques religieuses qui étaient plus ou moins en rapport avec la célébration de l'Eucharistie. Il y a des divergences d'opinion sur la date et le mode d'apparition de ces pratiques, sur leur diffusion et leur interdépendance. De ce que nous ne trouvons pas *εὐλογία* dans ce sens avant le IV<sup>e</sup> siècle, il serait hâtif de conclure qu'avant cette date il n'existait pas certaines habitudes religieuses qui leur auraient donné naissance. L'absence de sources écrites antérieures peut être due au hasard. Il se peut aussi que ce soit seulement au cours du IV<sup>e</sup> siècle qu'*εὐλογία* soit devenu terme technique pour une chose qui existait depuis longtemps. Suivant Drews<sup>1</sup>, il faut voir l'origine de l'application du terme *eulogia* au pain béni dans les agapes, qui à l'origine étaient liées à la célébration de l'Eucharistie. Au début de ce genre de repas le pain des agapes était béni par un prêtre et était ensuite mangé en commun, comme signe de solidarité et en quelque sorte comme une communion symbolique. Le texte suivant de saint Augustin pourrait bien y faire allusion: *Ep.* 36, 19<sup>a</sup>: *et erunt nobis donum ad manducandum et bibendum, non in ebrietate sed in iucunditate, dominica celebritate perfecta. Tunc ergo eulogia, non... alogia celebratur.*

Plus tard, la bénédiction et consommation du pain, au début d'autres repas aussi, semblent être devenues une habitude et sont restées longtemps en usage dans les couvents<sup>2</sup>.

Il est encore une autre circonstance dans laquelle on emploie *eulogia* à propos du pain béni: après la célébration de l'Eucharistie, le pain de l'offrande qui a été béni, mais non consacré, était distribué à ceux qui, pour une raison ou une autre, ne pouvaient communier, afin de leur permettre de participer tout de même à la communauté rituelle. Le grec emploie souvent aussi à cet égard le mot *ἀντίδωρον*<sup>3</sup>. Il va sans dire que cette pratique a encouragé le relâchement de la communion fréquente et que, inversement, la fréquence moins grande des communions aura contribué à la diffusion de ce succédané. Il est difficile de dire exactement à quel moment cette habitude a été introduite dans les différentes parties de l'Église. Il semble bien que ce soit d'abord en Orient. C'est sans doute à cette habitude que Venantius Fortunatus se réfère dans *Vita Alb.* 18, 52 ss.<sup>4</sup>: *Et cum rogaretur, ut eulogias, quas reliqui antistetes ad personam*

<sup>1</sup> *Gesch. der Eul.*, p. 23 ss.

<sup>2</sup> CSEL 34, 2, 48, 16 ss.

<sup>3</sup> Cf. L. JANSSENS, *Les eulogies*, II, dans: *Revue Bénédictine* 8 (1891), p. 28 ss.

<sup>4</sup> Cf. PL 74, 443; PL 103, 1223; JANSSENS, *o.c.*, I, p. 518 ss.; DREWS, *Gesch. der Eul.*, p. 32 ss.; LECLERCQ, art. *Eulogie*, c. 733 ss.; F. J. DÖLGER, *Antike und Christentum*, I, p. 46.

<sup>5</sup> MGH a.a. 4, 32, 17 ss.

*communione suspensam dirigentes benedixerant, et ipse signaret, ait... Quo facto, antequam eulogias excommunicata persona in ore susciperet, expiravit.* Tel est probablement le cas chez Grégoire de Tours, dans *Hist. Franc.* 5, 14<sup>1</sup>: *Nobis autem missa caelebrantibus, in sanctam basilicam, aperta reperiens ostia, ingressus est. Post missa autem petiit ut ei eulogias dare deberemus... Quod cum refutarem, ipse clamare coepit et dicere quod non recte eum a communione... suspenderemus. Illo autem haec dicente... eulogias a nobis accepit.* En ce qui concerne l'Occident, au IX<sup>e</sup> siècle Hincmar de Reims en parle très clairement dans *Capit.* 7<sup>2</sup>: *ut de oblationibus quae offeruntur a populo et consecrationi supersunt... presbyter convenienter... habeat in vazo nitido, ut post missarum sollemnia, qui communicare non fuerunt parati, eulogias omni die dominica et in diebus festis exinde accipiant.*

Ensuite il existait une troisième pratique religieuse, pour laquelle l'idée de 'don' est encore plus accentuée et pour laquelle *eulogia* forme la base d'une évolution sémantique plus poussée. Il s'agit, en effet, de l'habitude qu'avaient les évêques de s'envoyer comme eulogie une partie de la sainte hostie pour marquer leur solidarité<sup>3</sup>. Au IV<sup>e</sup> siècle, le Concile de Laodicée (canon 14) défendit cette pratique<sup>4</sup>. Après cette date, l'habitude des prêtres de s'envoyer ou d'envoyer à d'autres personnes des eulogies, c'est-à-dire d'offrir des pains sinon consacrés, du moins bénis, subsista cependant. Nous possédons à ce sujet plusieurs témoignages. Ainsi, au IV<sup>e</sup> siècle, Paulin de Nole écrit dans l'*Ep.* 3, 6 à Alypius<sup>5</sup>: *panem unum sanctitati tuae unitatis gratia misimus... hunc panem eulogiam esse tu facies dignatione sumendi*, et dans l'*Ep.* 5, 21<sup>6</sup>, à Sévère, évêque de Milève: *Panem Campanum de cellula nostra tibi pro eulogia misimus... tu licet uberioribus micis a Domini mensa iam saturatus sis, dignare et a peccatoribus acceptum in nomine Domini panem in eulogiam vertere.* Au VI<sup>e</sup> siècle nous trouvons des allusions à cette habitude chez Grégoire de Tours, par exemple *De glor. conf.* 30<sup>7</sup>: *acceptum vero homo ille panem non prius comedit, quam a sacerdote benediceretur aut ab eo eulogias acciperet.*

Par l'affaiblissement de l'idée de 'consécration', *eulogia* s'employa, à la longue, dans le sens plus large de 'présent, don', sans plus. Dans la Bible déjà cette signification apparaît çà et là. En grec nous le voyons

<sup>1</sup> MGH script. rer. Mer. 1, 208, 2 ss.

<sup>2</sup> PL 125, 774. Cf. FRANZ, o.c., I, p. 247.

<sup>3</sup> Cf. CHRISTINE MOHRMANN, *Le conflit pascal au II<sup>e</sup> siècle*, dans: VC 16 (1962), p. 161 ss.<sup>1</sup>

<sup>4</sup> Cf. DREWS, *Gesch. der Eul.*, p. 29 ss.; JANSSENS, o.c., I, p. 516. Au VI<sup>e</sup> siècle Crisconius écrit dans son *Breviarium Canonicum* 165 (PL 88, 896 A): *Quod sancta nulli modo causa eulogiarum tempore Paschali festi ad alios parochias debeant destinare.*

<sup>5</sup> CSEL 29, 18, 12 ss.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 38, 26 ss.

<sup>7</sup> MGH script. rer. Mer. 1, 766, 29 ss.

dans ce sens, entre autres chez Basile de Césarée et Cyrille de Scythopolis<sup>1</sup>. Voici quelques exemples de textes latins: lorsque Valentin fait savoir qu'il a reçu un écrit d'Augustin, il s'exprime comme suit<sup>2</sup>: *Carissimus frater noster Florus... eulogias monasterio... de opusculis nobis tuae adtulit sanctitatis... Ventum est ad monasterium cum eodem libello*. Au VI<sup>e</sup> siècle, Césaire d'Arles écrit dans son testament<sup>3</sup>: *Et ne forte post obitum meum aliqui de parentibus meis exceptis iis rebus quas illis pro eulogiis donaro, inquietare praesumant cui praesum ecclesiam*. Ici, on pense malgré soi au sens de 'héritage'. Dans la *Regula Benedicti* 54<sup>4</sup>, on recommande aux moines: *nullatenus liceat monacho... litteras aut eulogias vel quaelibet munuscula accipere aut dare sine praecepto abbatis sui*. Et dans le sens encore plus affaibli de 'bonne nouvelle', Alcuin l'emploie plus tard dans l'*Ep.* 112<sup>5</sup>: *Magnas mihi eulogias misisti dum tuam... agnovi sanitatem et prosperitatem*.

Il nous reste une dernière signification d'*eulogia*, très importante par rapport à Égérie et Antonin, qui, à côté de l'idée de 'don', présente de façon très marquée celle de 'bénédition, consécration'. Nous savons par différents textes qu'on estimait que l'Eucharistie n'était pas seulement salutaire pour la vie intérieure de l'homme, mais qu'on la considérait comme un remède et une protection contre toutes sortes de maux physiques<sup>6</sup>. De la même façon on attribuait à l'eulogie, comme le pain béni, une vertu curative et préventive. On le constate chez Venantius Fortunatus, *Vita Germ.* 41<sup>7</sup>, par exemple: *primo gustu eulogiarum morbus cum pane consumptus est*. Grégoire de Tours, à propos du moine Salvien, raconte dans *Hist. Franc.* 7, 1<sup>8</sup> le trait suivant: *studens pro charitatis obsequio, ut cum quisque venisset extraneus, et orationem tribueret et eulogias gratia plenissima ministraret, quae multis infirmis plerumque salutem integram detulerunt*. Dans le neuvième canon du Synode de Nantes (VII<sup>e</sup> siècle) se trouve la formule suivante pour la bénédiction du pain d'eulogie<sup>9</sup>: *Domine sancte, Pater omnipotens... benedicere digneris hunc panem...*

<sup>1</sup> Cf. DC, s.v.; SOPHOCLES, o.c., s.v.; LAMPE, o.c., s.v. Pour Cyrille voir *Cyrille de Scythopolis, Vie de saint Euthyme, trad. par A. J. FESTUGIÈRE* (Les moines d'Orient III, 1), Paris 1962, p. 123, note 150.

<sup>2</sup> CSEL 57, 397, 16 ss.

<sup>3</sup> PL 67, 1139 C.

<sup>4</sup> CSEL 75, 126.

<sup>5</sup> MGH epist. 4, 162, 14 ss.

<sup>6</sup> Cf. JANSSENS, o.c., II, p. 35 ss.; F. J. DÖLGER, *Die Eucharistie nach Inschriften frühchristlicher Zeit*, Münster i.W. 1922, p. 126; C. SCHNEIDER, *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, II, München 1954, p. 542.

<sup>7</sup> MGH a.a. 4, 2, 20, 18.

<sup>8</sup> MGH script. rer. Mer. 1, 324, 9 ss.

<sup>9</sup> Cf. C. J. HEFELE, *Histoire des Conciles, trad. et augm. par H. LECLERCQ*, III, Paris 1909, p. 297.

*ut sit omnibus salus mentis et corporis, atque contra omnes morbos et universas inimicorum insidias tutamentum.*

Il n'est pas étonnant dès lors, qu'on employât bientôt *eulogia* pour désigner toutes sortes d'objets bénis ayant la vertu de porter bonheur. Souvent *eulogia* désigne une relique, aussi bien une vraie qu'une relique improprement dite. En Orient, *eulogia* est souvent l'huile de la lampe qui brûle près du tombeau d'un saint<sup>1</sup>. Il n'y a aucun doute possible au sujet du sens de 'relique' qu'il a dans un passage de Grégoire le Grand, où on voit également le synonyme latin *benedictio*: *Ep.* 13, 45<sup>2</sup>: *transmisimus crucem paroulam, in qua de catenis... Petri et Pauli apostolorum inserta est benedictio... eulogias vero s. Marci a beatissima fraternitate vestra transmissas... suscepimus.*

Pour en revenir à Égérie, signalons les 5 passages où elle emploie le mot *eulogia*. D'abord 3, 6 (40), où, se trouvant au mont Sinaï, les prêtres qui y habitent lui font présent de pommes: *iam ut exiremus de ecclesia, dederunt nobis presbyteri loci ipsius eulogias, id est de pomis, quae in ipso monte nascuntur.* Après une petite digression, elle poursuit, dans 3, 7 (40): *Hac sic ergo posteaquam... dederant nobis eulogias sancti illi et egressi sumus foras hostium ecclesiae...* Au mont Nabau, on lui offre l'hospitalité, 11, 1 (52): *Hi ergo sancti monachi dignati sunt nos suscipere valde humane... eulogias nobis dare dignati sunt, sicut habent consuetudinem dandi his, quos humane suscipiunt.* Chez Enon également elle reçoit des pommes comme eulogie, 15, 6 (58): *Nos ergo accipientes de presbytero eulogias, id est de pomario sancti Johannis Baptistae.* La phrase suivante, du 21, 3 (68), ressemble à celle du 11, 1: *Deo gratias agens et ipsis, qui dignati sunt me per monasteria sua... libenti animo suscipere... Nam et eulogias dignati sunt dare michi et omnibus, qui mecum erant, sicut est consuetudo monachis dare, his tamen quos libenti animo suscipiunt in monasteriis suis.* Nous ne pouvons mettre ces dons au même rang que les souvenirs de voyage, car ils ont un caractère trop sacré pour cela<sup>3</sup>, ni à celui des simples présents; leur provenance, en effet – le mont Sinaï, par exemple, ou le jardin de saint Jean – leur donne une valeur très particulière et leur confère un caractère en quelque sorte sacré et sublime. Certains textes de Grégoire le Grand, qui d'ailleurs emploie généralement *benedictio*, laissent entendre qu'un don ne devient une eulogie qu'à partir du moment où d'une façon ou d'une autre il a été consacré. Il suffit même que l'argent pour en payer les frais sorte de

<sup>1</sup> Cf. FRANZ, *o.c.*, I, p. 239; G. M. GAGOV, *Un significato poco noto del termine 'eulogia'*, dans: *Miscellanea Francescana* 55 (1955), p. 387 ss. Il est curieux que, dans ses articles sur l'eulogie, Janssens ne parle nulle part de cette signification.

<sup>2</sup> MGH *epist.* 2, 2, 408, 28 ss.

<sup>3</sup> Cf. KÖTTING, *Per. Rel.*, p. 331.

la caisse de l'Église<sup>1</sup>. Ainsi, dans *Ep.* 12, 23<sup>2</sup>, il dit par exemple: *Monasterio itaque vestro... decem annuos solidos dari deputavimus, quos petimus sine iniuria suscipi, quia non haec vobis nostra oblatio, sed sancti Petri apostolorum principis benedictio offertur*. L'opposition entre *oblatio* et *benedictio* est remarquable dans ce cas.

C'est un fait bien connu que les chrétiens de langue latine ont emprunté au grec un grand nombre de mots, surtout par l'intermédiaire des traductions de la Bible. Mais ces emprunts se sont en général limités aux mots qui ont une signification concrète; en même temps que la chose, on s'approprie le nom qui la désigne. Pour les notions abstraites, au contraire, les chrétiens préférèrent des mots latins qui existaient déjà ou en formèrent de nouveaux<sup>3</sup>. Dans la langue littéraire des chrétiens latins, on constate, dès le début, la tendance à éliminer les mots grecs précédemment adoptés. C'est parfois avec succès, mais le plus souvent l'emprunt s'avère si bien adapté qu'il est difficile de l'écarter du vocabulaire et qu'il subsiste, surtout comme terme technique.

En ce qui concerne *eulogia* et *eucharistia*, nous voyons à peu près le même processus. Dans les sens abstraits de 'éloge, action de grâce, bénédiction', aucun des deux mots n'a pu s'implanter dans le vocabulaire latin. Un des passages relativement peu nombreux où *eulogia*, dans le sens abstrait, se présente encore plus tard, est par exemple un texte du VII<sup>e</sup> siècle de l'auteur anglais Aldhelmus qui, dans *De Virg.* 30<sup>4</sup>, fait allusion au nom de Benoît: *Nec praetereundum arbitror beatae memoriae Benedictum, quem ab ipsis infantiae incunabulis ita fortunatum vocabuli praesagium pascebat, ut penitus aliter in proposito divinae religionis vivere nequiret, quam propriae appellationis dignitas et caelestis eulogiae praerogativa permetteret*.

*Eucharistia*, au sens concret, subsiste au contraire et supplante *eulogia* dans le sens de 'Saintes Espèces', bien que, çà et là, on le voie remplacé par des synonymes latins comme *sacramentum* ou *sacrificium*<sup>5</sup>. *Eulogia* s'est surtout développé dans le sens concret de 'pain béni' et, outre la pratique, la dénomination s'est longtemps conservée. Ainsi, on peut lire *eulogia* 'pain béni' au IX<sup>e</sup> siècle chez Hincmar de Reims, dans ses *Capit.* 7<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Cf. DREWS, *Gesch. der Eul.*, p. 37 ss.

<sup>2</sup> MGH epist. 2, 2, 389, 27 ss.

<sup>3</sup> Cf. CHRISTINE MOHRMANN, *Les emprunts grecs dans la latinité chrétienne*, dans: VC 4 (1950), p. 193 ss.: voir p. 196 ss.; *Id.*, *Linguistic Problems in the Early Christian Church*, dans: VC 11 (1957), p. 30 ss.; *Id.*, *Études*, II, p. 22 ss., 42 ss. et 116 ss.

<sup>4</sup> MGH a.a. 15, 268, 7 ss.

<sup>5</sup> Cf. BASTIAENSEN, *o.c.*, p. 79.

<sup>6</sup> PL 125, 774.

- Pour le sens abstrait de 'louange, action de grâce, bénédiction', dont nous avons parlé précédemment, le latin eut très vite recours à des mots de son propre fonds. 'Bénédiction' et 'consécration' se rendent de préférence par le néologisme *benedictio*. Nous retrouvons cette expression dans le sens de 'appui, aide' chez Sidoine Apollinaire, *Ep.* 7, 2, 4<sup>1</sup>: *Sancti Eustachii, qui vobis decessit, actutum dicto factoque gemina benedictio*.

A la longue, *benedictio* devint un rival important d'*eulogia*, non seulement au sens abstrait, mais aussi au sens concret, pour dire 'don' ou 'relique' et pour cette dernière dénomination il désigne tantôt une vraie relique, tantôt une relique improprement dite. Dans *C. Petil.* 3, 16, 19<sup>2</sup>, saint Augustin parle encore d'*eulogia* pour 'don (de pain)': *eulogias panis simpliciter et hilariter datas*. Dans la Vulgate, au contraire, plusieurs fois *benedictio* s'emploie pour 'don', par exemple 1 S. 30, 26: *Venit ergo David in Siceleg et misit dona de praeda... dicens... 'Accipite benedictionem de praeda hostium Domini'*. Sulpice Sévère l'emploie aussi bien pour 'don' que pour 'relique' dans *Dial.* 2, 12, 6<sup>3</sup>, par exemple: *xenium beato viro eadem illa virgo transmisit... nihil ex his quae virgo venerabilis transmiserat refutavit dicens benedictionem illius a sacerdote minime respuendam* et *Dial.* 2, 8, 9<sup>4</sup>: *una earum... partem straminis, in quo iacuerat Martinus, quam sibi pro benedictione collegerat, energumeno... de cervice suspendit*. Paulin de Nole, qui emploie volontiers *eulogia* dans le sens de 'pain béni' se sert de *benedictio* pour 'relique' comme par exemple dans *Ep.* 32, 8<sup>5</sup>: *Si vero magis placeat vobis hanc de cruce benedictionem ad cotidianam tutelam atque medicinam in promptu habere*. En revanche, dans *Ep.* 7, 3<sup>6</sup>, il emploie le même mot pour 'pain béni'. Ennode écrit dans *Ep.* 2, 14, 5<sup>7</sup>: *Quod tamen directis ad filium nostrum diaconum litteris sperastis, beatorum martyrum Nazari et Romani benedictionem poscentes, fidelibus non negamus. Accipite veneranda patrocinia invictorum militum*. Alors que Grégoire de Tours, dans la plupart des cas, entend par *eulogia* un don de pain, nous trouvons chez lui surtout *benedictio* lorsqu'il s'agit d'une relique. Dans *Hist. Franc.* 8, 15<sup>8</sup>, par exemple: *ille parumper pulveris beati sepulchri pro benedictione sustulit, quod in capsulam positum ad collum meum dependit*, ou bien il l'emploie dans le sens de 'don', dans *Hist. Franc.* 1, 31<sup>9</sup>, par exemple: *acceptis de his tribus aureis pro bene-*

<sup>1</sup> MGH a.a. 8, 105, 15 ss.

<sup>2</sup> PL 43, 357.

<sup>3</sup> CSEL 1, 194, 20 ss.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 190, 20 ss.

<sup>5</sup> CSEL 29, 283, 19 ss.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 45, 4 ss.

<sup>7</sup> MGH a.a. 7, 68, 21 ss.

<sup>8</sup> MGH script. rer. Mer. 1, 381, 6.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 24, 14.



dictione. Chez Grégoire le Grand nous voyons également *benedictio* dans les deux significations, *Ep.* 6, 58<sup>1</sup>: *Latorem autem praesentium Isidorum... suscepimus benedictionem nobis s. Marci evangelistae deferentem* et *Ep.* 13, 28<sup>2</sup>: *benedictionem parvulam sanctitati vestrae L solidos transmissi*<sup>3</sup>.

*Eulogia* dans le sens de 'don' se rencontre cependant encore plus tard, comme en témoignent les *Formulae Augienses*, *Coll. C*<sup>4</sup>: *Misi vestre karissime paternitati parvas eulogias, id est manumtergium et pectinem*<sup>5</sup>. Et pour désigner un objet recelant une vertu miraculeuse, nous le voyons, au VII<sup>e</sup> siècle, chez Adamnanus, *Vita Columb.* 2<sup>6</sup>: *quidam a sancto petram salis benedictam accepit sorori et suae nutrici profuturam oculorum dolori... Talem eulogiam eadem soror... in pariete super lectum suspendit*.

Chez Égérie, nous ne voyons *benedictio* dans aucune des significations que nous avons citées. Antonin, au contraire, emploie *benedictio* lorsqu'il parle d'un souvenir emporté comme relique<sup>7</sup>. Dans 171, 6 ss., il parle de sa visite au Saint-Sépulcre: *lucerna aerea, quae in tempore ad caput ipsius posita fuit, ibidem ardet die noctuque, ex qua benedictionem tulimus*. Gildemeister qui, vraisemblablement, prend le mot au sens abstrait, traduit les derniers mots de façon un peu surprenante par 'aus dem wir Segen schöpfen'. Un peu plus loin Antonin poursuit: *In quo monumento de foris terra mittitur et ingredientibus exinde benedictionem tollent* (Gildemeister: 'schöpfen davon Segen'). Dans 185, 4 ss., Antonin raconte: *Inter Sina et Choreb est vallis, in qua certis temporibus descendit ros de caelo, quem manna appellant... et doleos exinde plenos habent in monasterio, unde et benedictionem dant ampullas modicas*. D'une île de la mer Rouge, il écrit dans 188, 1 ss.: *Intus autem in pelago ipso ad milia XI est insula modica, petra viva, in qua pendent digiti molles ut carnei in modum dactylorum, qui fundent unguentum, quod oleum petrinum appellant, qui pro grande benedictione tollitur... Quem tollentes pro benedictione non eum permittunt integrum exire per Clisma*. Et enfin, dans 190, 7 ss.: *In qua requiescit sanctus Pamphilus, s. Procopius, s. Cornelius, ex cuius lectu benedictionem tulimus*.

<sup>1</sup> MGH epist. 1, 2, 433, 18 ss.

<sup>2</sup> MGH epist. 2, 2, 393, 7.

<sup>3</sup> O'DONNELL, *o.c.*, p. 104, mentionne bien, chez Grégoire, l'existence de *beneficium* au sens de 'relique', mais ne dit mot des nombreux passages où Grégoire emploie *eulogia* et *benedictio*, tant dans le sens de 'don' que de 'relique'.

<sup>4</sup> MGH leg. sect. 5, 375, 12.

<sup>5</sup> Voir aussi DC, *s.v.*; E. GAMILLSCHEG, *Etymologisches Wörterbuch der französischen Sprache*, Heidelberg 1928, parle du mot français 'eulogie' 'pain béni', et VON WARTBURG, FEW III, de 'eulogie' 'don'.

<sup>6</sup> PL 88, 746 B.

<sup>7</sup> Cf. BELLANGER, *o.c.*, p. 59; GRISAR, *o.c.*, p. 767; KÖTTING, *Per. Rel.*, p. 403, note 71. Chose curieuse, GEYER, *Krit. Erl.*, n'en souffle mot.

En parlant d'*eulogia*, nous avons dit que, derrière le sens de 'don', se cache souvent l'idée de 'consécration' et derrière le sens de 'relique', l'idée de 'don'. Pour *benedictio* nous remarquons souvent la même chose. On perçoit clairement l'aspect du 'cadeau fait', du 'présent envoyé' dans les textes suivants: Grégoire de Tours, *De glor. mart.* 5<sup>1</sup>, à propos du linge dans lequel a été enveloppée la Sainte Croix: *scindebam etiam exinde plerumque particulas et dabam religiosis pro benedictione*; Grégoire le Grand, *Ep.* 3, 47<sup>2</sup>: *claves beati Petri... tibimet pro benedictione transmissi*; *Ep.* 12, 1<sup>3</sup>: *ex transmissione vestrae sanctitatis beati Agilegi martyris benedictionem... percepimus*; Eugippius, *Vita Sever.* 22, 1<sup>4</sup>: *et ideo pro reliquiis sanctorum nullum laborem debere suscipere, quia et ultro eis sancti Johannis benedictio deferretur*.

Pour être complet, il faudrait ajouter encore quelques observations au sujet de deux autres développements sémantiques de *benedictio*. Il arrive, en effet, qu'on puisse le traduire par 'partie'. Cette signification est peut-être due au fait qu'une vraie relique est une partie d'un tout plus grand. On peut traduire de cette façon le passage 2, 17 de *Hist. Franc.* de Grégoire de Tours<sup>5</sup>, par exemple: *Illa vero non dedignans munus pauperis... accepit et... benedictionem ex ea singulis diebus sumens, donec expensa est*. Ou chez Paulin de Nole, *Ep.* 31, 1<sup>6</sup>, où il écrit à Severus: *Frater Victor... rettulit nobis desiderare te ad basilicam... de sacris sanctorum reliquiis benedictionem, qua adornetur domestica tua ecclesia*. Bien plus tard, au XII<sup>e</sup> siècle notamment, nous voyons *benedictio* dans ce sens chez Léon Marsicanus, *Chron.* 2, 54<sup>7</sup>: *Theobaldus... exoravit ut, si quomodo posset, de beati Mauri pigneribus aliquam benedictionem Benedicto magistro ipsius transmitteret... Post septem porro annorum vertigines os integrum brachii beatissimi Mauri... huc mandare curavit*.

A propos d'*eulogia* nous avons fait remarquer que souvent un don prend un caractère spécial d'objet consacré, est une eulogie, lorsqu'il a été payé par les ressources financières de l'Église. Il y a quelques passages dans les lettres du pape Grégoire le Grand – nous n'avons pu trouver d'autres exemples – où, selon toute vraisemblance, le mot *benedictio* indique les moyens financiers ou les biens eux-mêmes<sup>8</sup>. Dans *Ep.* 7,

<sup>1</sup> MGH script. rer. Mer. 1, 492, 8.

<sup>2</sup> MGH epist. 1, 1, 204, 1 ss.

<sup>3</sup> MGH epist. 2, 2, 348, 7 ss.

<sup>4</sup> CSEL 9, 2, 39, 19 ss.

<sup>5</sup> MGH script. rer. Mer. 1, 65, 4 ss.

<sup>6</sup> CSEL 29, 267, 11 ss.

<sup>7</sup> MGH script. 7, 663, 16 ss.

<sup>8</sup> Pour les biens de l'Église et leur gestion, voir L. BRÉHIER-R. AGRAIN, *Grégoire le Grand, les états barbares et la conquête arabe*, Paris 1947, p. 543 ss. et 552.

27<sup>1</sup>, il écrit à Narses: *Duas autem camisas et quattuor oraria vobis transmissi, quae praedictis viris ex benedictione sancti Petri peto humiliter offerre*. Dans *Ep.* 9, 227<sup>2</sup>, s'adressant à l'évêque Léandre, il dit: *Praeterea ex benedictione beati Petri apostolorum principis pallium vobis transmisimus ad sola missarum sollemnia utendum*; au prêtre Palladius, dans *Ep.* 11, 1<sup>3</sup>: *Transmisimus vobis de benedictione sancti Petri apostoli cucullam et tunicam*; à l'évêque Ecclesius, dans *Ep.* 11, 3<sup>4</sup>: *Unum autem caballum vobis... de benedictione sancti Petri transmisimus, ut habeatis cum quo post infirmitatem vectari possetis*; au roi Adilbertus, d'Angleterre, dans *Ep.* 11, 37<sup>5</sup>: *Parva autem exenia transmissi, quae vobis parva non erunt, cum a vobis ex beati Petri apostoli fuerint benedictione suscepta*; et à l'évêque Firminus, dans *Ep.* 12, 13<sup>6</sup>: *Modo autem de benedictione eiusdem sancti Petri transmisimus fraternitati vestrae paraturam unam*. En revanche, il y a quelques textes dans lesquels il est dit, mais en d'autres termes, que les frais d'un certain présent ont été payés par la caisse de l'Église. Dans *Ep.* 7, 23<sup>7</sup>, il remercie quelques bienfaiteurs pour l'envoi d'argent. Il en a dépensé la moitié, écrit-il, au profit de religieuses indigentes de la ville: *de medietate vero ancillis Dei... lectisternia emere disposui, quia in lectis suis... vehementissimo frigore laborabant. Quae in hac urbe multae sunt... Et quidem de sancti Petri apostolorum principis rebus octoginta annuas libras accipiunt. Sed ad tantam multitudinem ista quid sunt...?* Dans *Ep.* 7, 37<sup>8</sup> il fait savoir à l'évêque Euloge: *Parvulam vero benedictionem de amatoris vestri sancti Petri ecclesia sex minora Aquitania pallia et duo oraria transmissi*. A l'ex-préteur Libertinus, qui se débat dans de grandes difficultés financières, il écrit, dans *Ep.* 10, 12<sup>9</sup>, qu'il a donné des ordres pour qu'on procure des vêtements à ses enfants: *Peto autem, ne iniuriosum ducatis, quod viginti annonae vestitus ad pueros vestros... scripsimus praeberi, quia de beati Petri apostoli rebus, quamvis parva sint, quae offerantur, pro magna semper benedictione suscipienda sunt*.

Il y a pourtant beaucoup de textes de cette époque et d'époques ultérieures, où le sens de *benedictio* comme 'don' ayant un caractère particulier, semble s'être affaibli jusqu'à devenir 'présent' sans plus.

Après l'époque d'Antonin et de Grégoire le Grand on continue à voir régulièrement *benedictio* tant dans le sens de 'relique' que dans

<sup>1</sup> MGH epist. 1, 2, 474, 9 ss.

<sup>2</sup> MGH epist. 2, 1, 220, 9 ss.

<sup>3</sup> MGH epist. 2, 2, 260, 27 s.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 262, 9 ss.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 310, 4 ss.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 360, 29 ss.

<sup>7</sup> MGH epist. 1, 2, 468, 4 ss.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 486, 17 ss.

<sup>9</sup> MGH epist. 2, 2, 247, 10 ss.

celui de 'don'. Chose remarquable, avec *benedictio* dans le sens de 'don', il s'agit souvent d'un présent qui consiste en aliments et il rappelle donc clairement *eulogia* et *benedictio* dans le sens de 'don de pain béni'. Nous le voyons ainsi au VIII<sup>e</sup> siècle dans la *Vita Ermenlandi* 11<sup>1</sup>: *requisivit si saltem parum vini superesset, ex quo ad virum Dei pro benedictione aliquid mitti valeret*; dans la *Vita s. Galli*<sup>2</sup>, également du VIII<sup>e</sup> siècle: *Johannes diaconus adfuit, qui panes azymos et langunculam vini oleumve et butyrum cum melle et piscibus assis pro benedictione ei obtulit*; dans la *Vita Hludowici Imp.* 26<sup>3</sup>, du IX<sup>e</sup> siècle: *expositisque causis sui adventus et benedictione panis ac vini simul participata, imperator ad civitatem rediit*, et dans le *Miracula Gorgonii* 21<sup>4</sup>, du X<sup>e</sup> siècle: *Subiungens... quia, nisi benedictionem ex parte monasterii sumeret, sanitatem omnino promereri nequiret; quod et factum est; mox enim ut benedictio missa est, panis videlicet casei ac vini, confestim cibo sumto, recuperatis viribus... in pristinum robur convaluit*.

Suivant Meyer-Lübke<sup>5</sup>, on connaissait en ancien bolonais le mot 'benedesone' pour 'gâteau', en Lombardie 'benis' pour 'gâteau' aussi, et à Lucques 'benedica' pour 'don (à la domestique lorsqu'on vendait un veau)'. *Benedictio* semble donc bien avoir été longtemps en usage dans ces régions de l'Italie. Mais nous ne sommes pas d'accord avec Meyer-Lübke lorsqu'il déclare: 'Die ursprüngliche Bedeutung aller dieser Wörter ist "Hochzeitsgebäck"'. Il s'agit plutôt d'une survivance de *benedictio* comme 'pain béni, don'. Von Wartburg<sup>6</sup> signale encore, à Modène, l'emploi du 'bensón' 'gâteau béni', et, dans le dialecte de Barcelonnette, les 'benissouns' 'beignets' qu'on présente aux repas de noces.

Lorsque Antonin parle de reliques, sans qu'il ne soit question d'un présent à recevoir ou d'un souvenir à emporter, et qu'il raconte simplement qu'au cours de son voyage il voit certains objets qui sont un souvenir tangible du Christ ou d'un saint, objets qui, pour un chrétien, sont sacrés et vénérables autant que des reliques, il emploie des termes comme *mirabilia*, *miracula* ou *virtutes*.

*Mirabilia* qu'il n'emploie qu'une seule fois dans le sens de 'miracles' est chez lui la dénomination courante de ces objets sacrés<sup>7</sup>. C'est ainsi

<sup>1</sup> MGH script. rer. Mer. 5, 697, 29 ss.

<sup>2</sup> MGH script. 2, 11, 23.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 620, 47.

<sup>4</sup> MGH script. 4, 245, 31 ss. Cf. DC, s.v. *benedictio*: *benedictiones, pastus extraordinarii monachis exhibiti certis ac sollemnioribus diebus, quos etiam caritates appellabant*.

<sup>5</sup> REW, 1029.

<sup>6</sup> FEW, I, p. 324.

<sup>7</sup> Cf. GREYER, *Krit. Erl.*, p. 11.

qu'il raconte au sujet de son séjour près du Jardin des Oliviers, dans 170, 6 ss.: *Nam respicientibus in valles illas et perambulantes monasteria multa, loca mirabiliorum, vidimus multitudinem inclausorum virorum ac mulierum in monte Oliveti. Et sursum in monte in loco, ubi ascendit Dominus, vidimus mirabilia multa et cellula, ubi fuit inclausa vel iacet sancta Pelagia in corpore.* Les mots *loca mirabiliorum* nous paraissent signifier 'lieux pleins de souvenirs précieux, sacrés' et non pas 'Wunderstätten', comme traduit Gildemeister. Cette signification est plus claire encore dans 173, 18 ss.: *Deinde venimus in basilica sancta Sion, ubi sunt multa mirabilia, inter quibus quod legitur de lapide angulare, qui reprobatus est ab aedificantibus.* Un peu plus loin, il mentionne encore la colonne de la flagellation, la corne qui servit à oindre David, la couronne d'épines, la lance, les pierres qui servirent à lapider saint Étienne, la croix sur laquelle mourut saint Pierre, le calice qu'employèrent les Apôtres à la célébration des saints Mystères, et il conclut l'énumération par les mots: *et multa alia miracula, quae non recolo.* Ce *miraculum* qu'il n'emploie nulle part dans le sens de 'miracle' se présente aussi dans 168, 12 ss., où il parle de Jéricho: *Muri diruti, territorius in miraculis positus. Domus Raab stat, quae est xenodochium, et ipse cubiculus, unde deposuit exploratores, est oratorium sanctae Mariae. Lapides illos, quos levaverunt filii Israel de Jordane, positi sunt non longe a civitate Hiericho* et, de la même façon, il signale beaucoup d'autres reliques qu'il a vues. Aussi croyons-nous que *in miraculis positus* ne doit pas être traduit, comme le fait Gildemeister, par 'in wunderreicher Lage', mais par 'situé au milieu de vénérables souvenirs'. Quelques siècles plus tard, Anastase emploie de la même façon le mot *miraculum* dans sa *Chronogr. Tripart.*<sup>1</sup>: *et sublatis omnibus pecuniis et civitatis miraculis... in quibus erant ecclesiastica cimelia tota ex auro lapidibus pretiosis ornata et vasa Hebraica, quae Titus Vespasiani filius post captivitatem Hierosolymarum Romam detulerat... in Africam navigavit.* En outre, il va sans dire que l'idée de 'curieux, intéressant' n'est pas tout à fait étrangère non plus à *mirabilia* et *miracula*.

Un autre exemple d'un mot employé de la même façon, dans un sens très concret, est *virtus*. Pour ce mot aussi le sens de 'miracle' a évolué vers celui d'objet à caractère sacré, béni'. On voit une grande ressemblance entre le début de 173, 18 ss., cité plus haut, et le 161, 13 s.: *Deinde venimus in civitatem Nazareth, in qua sunt multae virtutes.* Ici aussi Antonin poursuit en énumérant toutes sortes de reliques qu'il a vues. Geyer<sup>2</sup> traduit ce *virtutes* par 'wunderthätige Gegenstände' et Löfstedt<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Dans: *Theophanis Chronographia* 2, ed. C. De Boor, Lipsiae 1885, p. 109, 32 ss.

<sup>2</sup> CSEL 39, 455. Voir GEYER, *Krit. Erl.*, p. 11.

<sup>3</sup> *Late Latin*, p. 65, note 2. A la p. 150, il se réfère au vieux provençal 'vertut' 'relique'. Voir aussi *Komm.*, p. 112.

écrit à ce propos 'Here it means "object with miraculous properties"', alors que Gildemeister, pour des raisons encore une fois obscures, traduit: 'in der viele Wunderwirkungen sind'. On peut établir un autre parallèle entre le même 173, 18 ss.: *et multa alia miracula, quae non recolo*, et 173, 4 ss.: *Nam et ibi est illa spongia et canna, de quibus legitur in evangelio... et calix onychinus, quem benedixit in cena et aliae multae virtutes, species beatae Mariae in superiore loco et zona ipsius et ligamentum, quo utebatur in capite*.

Alors que pour *mirabilia*, dans ce sens concret, nous ne connaissons pas d'autres exemples et pour *miracula* pas d'autres que celui d'Anastase, cité plus haut, pour *virtutes*, au contraire, nous trouvons des cas analogues. On voit *virtus* dans le sens de 'relique' dans le *De laud. Sanct.* de Victricius de Rouan, ch. 12<sup>1</sup>: *Si quis saecularium principum nostram nunc viseret civitatem,... portae undam populi vomerent... At vero, beatissimi, cum martyrum triumphus et pompa virtutum nostra succedunt, cur non solvamus in gaudia?* Et Grégoire de Tours l'emploie dans son *Lib. mirac.* 2, 34<sup>2</sup>, où il raconte avoir emporté une relique du tombeau de saint Julien: *diruptis a palla, quae sanctum tegit tumulum, fimbriis, in his mihi praesidium ferre credens, impleta oratione discessi. Apud Tunicam vero urbem monachi in honore ipsius martyris basilicam... aedificaverunt cupientes eam eius virtutibus consecrari. Audientes autem haec pignora a me fuisse delata, rogabant ut dedicata aedes iisdem augeretur exuviis*. Dans ch. 41<sup>3</sup>, on retrouve *reliquiae* dans un même contexte: *In honore enim beati martyris basilicam aedificavit, quam et eius reliquiis illustravit*. Plus tard encore, au XI<sup>e</sup> siècle notamment, on trouve chez Ekkehard, *De cas. s. Galli* 3<sup>4</sup>: *Et episcopus... sancti Magni virtutem, quam manibus gerebat, hanc esse astantibus praedicans asseruit*, alors que, peu avant, on trouve dans le texte: *reliquias eius... vespere diei sancti ipse domum reportabat*<sup>5</sup>.

Un processus analogue, allant du sens abstrait au sens concret, s'opère pour *patrocinium* qui, comme nous l'avons déjà dit ailleurs, désigne souvent une relique.

*Virtus* s'emploie parfois aussi dans d'autres sens concrets. Il suffit de penser au sens de 'armée' qu'on rencontre dans la Vulgate, par exemple dans *Jdt*, 2, 7: *Holofernes vocavit duces et magistratus virtutis Assyriorum*, ou 'fruit', comme dans *Jl*, 2, 22: *lignum attulit fructum suum, ficus et vineaederunt virtutem suam*. Tertullien l'emploie pour 'produits' dans *Adv.*

<sup>1</sup> Ed. A. Tougaard, Paris 1895, p. 35.

<sup>2</sup> MGH script. rer. Mer. 1, 578, 21 ss.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 580, 29 ss.

<sup>4</sup> MGH script. 2, 108, 41 ss.

<sup>5</sup> Voir aussi E. HABEL-E. GRÖBEL, *Mittelateinisches Glossar*, Paderborn 1959<sup>4</sup>, p. 427. Autres exemples chez DC VI, p. 852.

*Marc. 3, 13<sup>1</sup>: Damascus... cuius tunc virtutem Christus accepit accipiendo insignia eius, aurum scilicet et odores. Et Theodorus Priscianus, Logicus 44<sup>2</sup>, emploie virtus au sens de 'médicament', sens très proche de 'relique': emplastra vel antidota vel cetera, quae ex variis virtutibus componuntur<sup>3</sup>.*

Le dernier mot qui, à cet égard, mérite notre attention est *mensura*, qui se présente deux fois dans le récit d'Antonin. Dans 174, 5 ss., l'auteur raconte que les fidèles prennent les mesures des empreintes que les membres du Christ ont laissées dans la colonne de la flagellation et pendent ensuite à leur cou la corde ou le ruban aux mesures exactes de ces empreintes pour se prémunir contre les maladies: *In ipsa ecclesia est columna, ubi flagellatus est Dominus. In qua columna tale est signum: dum eam amplexasset, pectus eius inhaesit in ipsa marmore et manus ambas apparent et digiti et palmae in ipsa petra, ita ut pro singulis languoribus mensura tollatur exinde: et circa collum habent et sanantur.* Un peu plus loin, dans 175, 15 ss., il dit la même chose des empreintes des pieds du Christ dans la pierre sur laquelle il était debout pendant l'interrogatoire chez Pilate: *Nam de petra illa, ubi stetit, sunt virtutes multae; tollentes de ipsa vestigia pedum mensuram ligantes pro singulis languoribus et sanantur.* Il est clair que *mensura* n'est pas employé ici seulement dans le sens de 'mesure', mais que le mot, comme complément de *habere* et *ligare*, désigne aussi le ruban portant les mesures. Beaucoup de peuples croyaient que la stature, les dimensions des différentes parties du corps et leurs proportions étaient étroitement liées à l'état de santé. Un défaut dans ces dimensions et leur rapport était une preuve de maladie. Souvent on essayait de guérir le mal par des procédés magiques, en mesurant avec un ruban la partie malade et en brûlant ensuite le ruban, ou bien en le soumettant à un traitement magique déterminé. Ces procédés donnaient à la mensuration une valeur thérapeutique. Mais non seulement les mesures du malade lui-même étaient importantes, on pensait aussi que de se servir de celles de personnes ou d'objets sacrés pouvait avoir une action curative. Ainsi, les chrétiens étaient convaincus que les mesures du Christ ou de ses saints représentaient en quelque sorte la personne elle-même et avaient un pouvoir miraculeux. Aussi de telles reliques étaient-elles

<sup>1</sup> CSEL 47, 398, 4 ss.

<sup>2</sup> Ed. V. Rose, Leipzig 1894, p. 144, 13 s.

<sup>3</sup> Cf. A. SOUTER, *A Glossary of Later Latin to 600 A.D.*, Oxford 1949, p. 444. L. SPITZER, *Wortgeschichtliches*, dans: *Zeitschrift f. französische Sprache und Literatur* 44 (1917), p. 248, se réfère au vieux français 'vertu' 'remède puissant'. Voir aussi FEW XIV, p. 518; J. SVENNING, *Wortstudien zu den spätlateinischen Oribasiusrezensionen*, Uppsala 1933, p. 142.

très recherchées. Elles se présentaient sous forme de bandes de papier ou de ruban et avaient l'exacte mesure du Christ ou d'un de ses membres, de la colonne de la flagellation, de son tombeau, de la plaie de son côté, ou encore elles donnaient les mesures de la sainte Vierge ou d'autres saints<sup>1</sup>. On peut apprécier à quel point l'habitude de mesurer le tombeau du Christ s'était répandue quand on voit, par exemple, dans *De loc. sanct.* 1, 2, 10<sup>2</sup> Adamnanus et Beda, dans *De loc. sanct.* 2, 2<sup>3</sup>, en donner tous deux la longueur précise. Et ce qu'Antonin raconte de la colonne de la flagellation se trouve confirmé chez Grégoire de Tours, *De glor. mart.* 6<sup>4</sup>: *Ad hanc vero columnam multi fide pleni accedentes corrigias textiles faciunt, eamque circumdant: quas rursum pro benedictione recipiunt, diversis infirmitatibus profuturas*. On voit par le *pro benedictione* qu'une telle mesure était considérée comme une relique.

#### FAIRE DES MIRACLES

Du fait que, dans le journal d'Égérie, il n'est que rarement question de miracles, on ne peut s'attendre à y trouver beaucoup de verbes avec le mot 'miracle' comme complément.

Le seul verbe qu'elle emploie 2 fois dans cet ordre d'idées est *facere*. Innombrables sont les textes où nous voyons ce verbe construit avec 'miracle'. Il est d'autant moins étonnant de le rencontrer chez Égérie que, comme nous l'avons déjà signalé, elle construit volontiers ses locutions avec *facere*<sup>5</sup>.

Chez Antonin, on ne rencontre pas *facere* dans cette construction, mais on voit 6 fois l'action rendue par une tournure passive au moyen de *fieri*. Il a aussi d'autres mots à sa disposition. Ainsi, à trois endroits, il parle de *virtutem (virtutes) operari*, 164, 9: *ubi sanctus Johannes multas virtutes operatur*, 188, 10: *credo, quia ipsam virtutem semper operaretur* et 189, 16 s.: *ad sanctum Mennatem, qui multas virtutes ibi operatur*. Dans le passé, ce verbe a été l'objet de plusieurs recherches philologiques: G. Keel<sup>6</sup> a

<sup>1</sup> Cf. O. VON HOVORKA-A. KRONFELD, *Vergleichende Volksmedizin*, I, Stuttgart 1909, p. 162; A. JACOBY, art. *Christi Länge*, dans: HDA II, p. 63; *Id.*, art. *Mass, messen*, dans: HDA V, p. 1852 ss.; *Id.*, art. *Heilige Längenmasse*, dans: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 29 (1929), p. 1 ss. et 181 ss.; J. GESSLER, *De lengtemaat van Christus*, dans: Miscellanea historica in honorem Alberti de Meyer, Leuven-Brussel 1946, p. 1036 ss.; E. STEPLINGER, art. *Abmessen*, dans: RAC I, c. 17 ss.

<sup>2</sup> CSEL 39, 229.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 304.

<sup>4</sup> MGH script. rer. Mer. 1, 492, 16 ss.

<sup>5</sup> Cf. BASTIAENSEN, *o.c.*, p. 39 ss.

<sup>6</sup> *Laborare und operari. Verwendungs- und Bedeutungsgeschichte zweier Verben für 'arbeiten' im Lateinischen und Galloromanischen*, Bern 1942, *passim*.



étudié l'ensemble de la question; H. H. Janssen<sup>1</sup> et Hélène Pétré<sup>2</sup> ont considéré ce verbe comme moyen pour exprimer la pratique de la générosité et de la charité chrétiennes et Bastiaensen<sup>3</sup> et Ellebracht<sup>4</sup> comme terme du culte surtout. En considération du sujet que nous traitons, il faut d'abord remarquer qu'*operari virtutes, mirabilia* etc. 'faire des miracles', ne se présente qu'à de très rares occasions dans la Vulgate. Dans son Epître aux Galates 3, 5, saint Paul dit: *Qui ergo tribuit vobis Spiritum et operatur virtutes in vobis*. Hors de la Bible non plus *operari virtutes, mirabilia* etc. ne se voient pas très souvent. Si l'on évite *operari* par rapport au miracle, c'est qu'alors il évoque des associations peu agréables. En effet, il s'emploie généralement lorsqu'il est question de sorcellerie<sup>5</sup>. Mais peut-être y a-t-il une autre raison, plus importante. Très tôt déjà *operari*, ainsi que le substantif *opus*, est devenu un terme technique avec la signification de pratique de la perfection chrétienne et plus spécialement de l'amour du prochain, comme nous le voyons, par exemple, chez Tertullien et Cyprien<sup>6</sup>. On conçoit dès lors que d'avoir été ancré dans le système conceptuel de l'ascèse chrétienne ait empêché *operari* de s'employer transitivement dans un autre secteur de la pensée religieuse.

Saint Ambroise écrit dans son *Expos. Ev. Luc. 4, 47*<sup>7</sup>: *non otiose itaque Salvator excusat quod nulla in patria sua miracula operatus sit*. Dans ce texte et dans le passage de saint Paul dans son Epître aux Galates cité plus haut, Dieu lui-même est sujet de l'action. On voit souvent, ailleurs aussi, le mot *operari* quand il est question d'une action surnaturelle opérée directement par Dieu. Dans les textes liturgiques *operari*, dans le sens intransitif de 'être actif, faire sentir son action', se dit de préférence de Dieu, de ses sacrements, de sa grâce<sup>8</sup>. A. J. Kinnirey<sup>9</sup> remarque que, si Grégoire le Grand emploie dans ses Dialogues *operari* dans le sens de 'opérer' des miracles, c'est uniquement lorsque Dieu en est l'auteur, alors que dans les autres cas il se sert des mots *facere* et *exhibere*.

<sup>1</sup> *Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung. Von Tertullian bis Cyprian*, Noviomagi 1938, p. 218 ss.

<sup>2</sup> *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain 1948, p. 259 ss.

<sup>3</sup> *O.c.*, p. 52 ss.

<sup>4</sup> *O.c.*, p. 124 ss.

<sup>5</sup> Cf. BASTIAENSEN, *o.c.*, p. 54 ss.

<sup>6</sup> Cf. JANSSEN, *Kultur und Spr.*, p. 218 ss.

<sup>7</sup> CSEL 32, 4, 161, 25.

<sup>8</sup> Cf. BASTIAENSEN, *o.c.*, p. 55.

<sup>9</sup> *The Late Latin Vocabulary of the Dialogues of St. Gregory the Great*, Washington D.C. 1935, p. 103.

En présence de tels cas, serait-ce trop de parler de l'influence de la langue liturgique?

Chez Antonin, dans aucun des trois exemples, Dieu est sujet d'*operari*. Il est possible que le verbe ait pour lui le sens général de 'agir sur, faire, accomplir', sens que nous rencontrons d'ailleurs souvent dans la Vulgate. Le substantif *opus* a, chez lui, le même caractère général. Dans son récit, à côté de l'expression liturgique *opus Dei*, 184, 12: *ascendent monachi et faciunt opus Dei* (*rec. altera: celebrantes... officium*), le mot *opus* a aussi le sens profane d'édifice, dans 173, 12: *Quae turris quadrangulis et opus calvum, non habens tectum*. Un autre auteur de cette époque, Grégoire de Tours, se sert d'*operari*, tant pour les travaux des champs, par exemple, *De virt. s. Mart.* 2, 57<sup>1</sup>: *mulier quaedam... agrum adit... Cumque operare coepisset...*, que construit avec *virtutes*, *miracula*, parfois avec un saint comme sujet, mais beaucoup plus souvent dit de Dieu et alors dépendant du verbe *dignari*. Ce pourrait être là encore un indice de l'influence de la langue liturgique.

En examinant l'idée de 'miracle', nous avons vu que, dans la Bible et en dehors d'elle, un miracle est souvent considéré comme un signe, comme une chose par laquelle Dieu manifeste sa puissance. Cet aspect de 'montrer, indiquer' se retrouve parfois dans les verbes qui l'accompagnent. Ainsi saint Jean, dans son Évangile, 2, 18, dit: *Quod signum ostendis nobis quia haec facis?* et dans 9, 3: *ut manifestentur opera Dei in illo* et encore dans 10, 32: *Multa bona opera ostendi vobis ex Patre meo*. Chez Antonin, nous voyons *ostendere*, fréquent dans la Vulgate, aux deux endroits suivants, d'abord dans 176, 4 s.: *in quibus aquis multae virtutes ostenduntur*, ensuite dans 177, 7 s.: *in ipsa provincia multas virtutes ostendit beatus Georgius*. Grégoire de Tours l'emploie, lui aussi, plusieurs fois, par exemple dans *Hist. Franc.* 2, 3<sup>2</sup>: *Ad cuius nunc sepulchrum multae virtutes et creberrimae ostenduntur*, dans le sens où, ailleurs, il préfère *apparere*, par exemple, *Hist. Franc.* 5, 6<sup>3</sup>: *multae virtutes ad sepulchrum beati Martini apparuerunt*. Grégoire le Grand, dans *Ep.* 4, 30<sup>4</sup>, dit d'une relique de l'apôtre Paul: *ex quibus multa miracula in populo demonstrantur*.

En ce qui concerne Antonin, on remarque quatre autres verbes qui se rapportent aux guérisons miraculeuses.

Dans 163, 2 – 165, 16 – 166, 3 – 174, 8 – 175, 16 et 190, 4, où il est question de malades en général, il appelle la guérison *sanare*. Au con-

<sup>1</sup> MGH script. rer. Mer. 1, 628, 25.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 44, 17.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 203, 5.

<sup>4</sup> MGH epist. 1, 1, 266, 16.

traire, lorsqu'il parle de la guérison de lépreux, il dit *mundare*, sauf dans 163, 20 où il emploie *curare*. *Mundare* se trouve dans 163, 15 – 164, 2 – 166, 3 – 166, 9 et 176, 5, alors que dans 177, 7 le même verbe s'applique à la guérison d'un possédé. *Mundare* revient plusieurs fois dans ce sens dans la Vulgate et dans de nombreuses autres sources écrites.

Dans 188, 6 ss., Antonin écrit: *In quo loco quanticumque aegroti, maxime daemoniaci, pertingere potuerunt, omnes salvantur*. Ici la *recensio altera* a la leçon *sanantur*. Dans 163, 2, le texte en est, suivant les manuscrits G, B, Br et M: *et multae aegritudines ibi sanantur*, alors que R a la leçon *salvantur*. *Salvare*, un des néologismes les plus connus, a été formé par les chrétiens de langue latine pour exprimer l'idée de 'sauver spirituellement, donner la félicité éternelle', ce qui, en grec, s'exprime par le néologisme sémantique *σωζειν*, tout comme le dérivé *Salvator* a en commun avec *σωτήρ* l'idée chrétienne de 'Sauveur, Rédempteur'<sup>1</sup>. Le passage du sens de 'sauver spirituellement' à 'guérir physiquement', comme nous le voyons pour *salvare* dans les citations d'Antonin, est assez rare. Nous n'en trouvons qu'un exemple dans la Vulgate, *Ac. 28, 8: Contigit autem patrem Publii febris et dysenteria vexatum iacere. Ad quem Paulus intravit: et cum orasset et imposuisset ei manus, salvavit eum*. Au IV<sup>e</sup> siècle, saint Hilaire écrit, *In Matth. 7, 5<sup>2</sup>*, à propos de la guérison du domestique du centurion: *tribuno credente et puero salvato...* Au VI<sup>e</sup> siècle, on lit chez Cassiodore, *Var. 1, 5, 3<sup>3</sup>*: *nam et medendi peritus invitum frequenter salvat aegrotum*, et plus tard encore, chez Eugène de Tolède, *Carm. 10, 9 ss.<sup>4</sup>*: *Hic tua nunc tunica, quod Christi fimbria, praestat, tactu nam salvat hic tua nunc tunica*.

Cette transposition du sens, du spirituel au physique, n'est en fait ni particulièrement surprenante ni brusquée. Elle est d'autant moins remarquable quand on se souvient que, dans les exemples que nous venons de donner, sauf celui de Cassiodore, *salvare* s'applique non à une guérison quelconque, mais à une guérison miraculeuse, si bien que le mot garde en quelque sorte son caractère prestigieux.

Le latin profane associait aussi *salus* et *salvus*, étymologiquement apparentés à *salvare*, à la santé physique. Cicéron prétend dans son *De nat. deor. 3, 38, 91*: *nec ego multorum aegrorum salutem non ab Hippocrate potius, quam ab Aesculapio datam iudico*, et Horace, dans *Sat. 1, 1, 80 ss.*, s'en prenant à l'avare, dit: *At si condoluit templatatum frigore corpus aut alius casus lecto te adflixit, habes qui adsideat, fomenta paret, medicum roget, ut te suscitaret ac*

<sup>1</sup> Cf. MOHRMANN, *Les emprunts grecs*, p. 203 ss.; *Id.*, *Études*, I, p. 119 et 387 ss.; R. BRAUN, *o.c.*, p. 492 ss.

<sup>2</sup> PL 9, 956 A.

<sup>3</sup> MGH a.a. 12, 1, 16, 24 s.

<sup>4</sup> MGH a.a. 14, 240.

*reddat gnatis carisque propinquis? Non uxor saluum te vult, non filius.* Mais en général le latin profane emploie relativement peu les mots *salus* et *salvus* pour exprimer les idées de 'santé physique' et de 'bien portant'<sup>1</sup>. Pour ce sens *sanitas*, *valetudo*, *sanus* sont beaucoup plus fréquents, alors que *salus* et *salvus* se rapportent plutôt au sens plus général de 'bien être, préservation, sauvetage, sécurité'.

Si donc on voit en latin profane une certaine réserve à l'égard de *salus* et *salvus*, un autre facteur entra sans doute en jeu pour le *salvare* chrétien. Pour *operari*, nous avons vu que l'emploi d'un mot peut être paralysé dans une partie de ses significations du fait que, dans une signification déterminée, il est devenu une expression technique, surtout lorsque cette signification est d'ordre religieux; dans ce cas, en effet, le respect, la peur de profaner peuvent intervenir comme facteurs déterminants. C'est pourquoi il n'est pas impossible du tout que la signification chrétienne de 'faire le salut' qu'a *salvare* ait empêché le développement du sens profane de 'guérir'. Le titre de *Salvator* du Christ peut avoir aggravé la crainte, à tout le moins inconsciente, de profanation.

Une autre raison fait pourtant qu'on s'attendrait justement à voir dans *salvare* les deux sens de 'assurer le salut' et 'guérir' s'allier. La littérature chrétienne, en effet, use volontiers de thèmes médicaux, elle représente souvent le salut comme une 'guérison', elle compare le Christ à un 'médecin' des âmes, elle nomme la grâce de Dieu 'un remède' et le péché une 'maladie'<sup>2</sup>. Ainsi saint Cyprien, dans *De opere et elem.* 1<sup>3</sup> dit du Christ: *Nam cum Dominus adveniens sanasset illa quae Adam portaverat vulnera et venena serpentis antiqua curasset, legem dedit sano...* et dans *De laps.* 15<sup>4</sup>, parlant de la pénitence, il emprunte ses images à la médecine: *Non quaerunt sanitatis patientiam nec veram de satisfactione medicinam.* C'est un thème que nous rencontrons également dans l'Écriture Sainte, dans la Vulgate par exemple, Ps. 40, 5: *Ego dixi: 'Domine, miserere mei; sana animam meam quia peccavi tibi'*, et 1 P. 2, 24: *(Christus) qui peccata nostra ipse pertulit in corpore suo super lignum... cuius livore sanati estis.* Mais c'est surtout chez saint Augustin que nous trouvons ces thèmes, dans ses sermons notamment<sup>5</sup>. Et, chose qui nous intéresse plus

<sup>1</sup> Cf. P. C. J. EYKENBOOM, *Het Christus-medicusmotief in de preken van Sint Augustinus*, Assen 1960, p. 1 ss. et 35 ss.

<sup>2</sup> Cf. A. VON HARNACK, *Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte*, Leipzig 1892, p. 89 ss.; *Id.*, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, I, Leipzig 1924<sup>5</sup>, p. 115 ss.

<sup>3</sup> CSEL 3, 1, 373, 13 ss.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 247, 29 s.

<sup>5</sup> Cf. EYKENBOOM, *o.c.*, *passim*; G. BARDY, *Saint Augustin et les médecins*, dans: *L'année théologique Augustinienne* 13 (1953), p. 327 ss.

spécialement ici, il emploie non seulement *salus* et *salvus* dans un sens médical, mais à maintes reprises aussi *salvare*. Par exemple, *Sermo Mor.* 6, 1<sup>1</sup>: *Iste autem centurio pro salute pueri sui Salvatorem rogavit. Dominus autem ad puerum eius salvandum se ipsum iturum esse promisit* (la Vulgate parle à ce sujet de *curare* et *sanare*), *Sermo Mai* 26, 2<sup>2</sup>: *Mulier Chananea a finibus illis egressa coepit petere salutem filiae*, *Sermo* 127, 3<sup>3</sup>: *Salvi sumus quando hic non aegrotamus, neque aliquid dolet in corpore*. Dans *Sermo Mai* 25, 2<sup>4</sup>, la femme qui souffre de pertes de sang se dit: *'Si tetigero fimbriam vestimenti eius, salvabor'*. *Tetigit et salva facta est* (la Vulgate a ici *salva ero*). Dans *Sermo* 20, 1<sup>5</sup> il dit encore: *Sicut enim ipsam carnem nostram percutere et vulnerare cum volumus possumus, ut autem sanetur, medicum quaerimus, nec ita nostra potestate salvamur, ut nostra potestate sauciamur: ita ad peccandum anima sibi ipsa sufficit, ad sanandum quod peccatum laeserit Dei medicinalem dexteram implorat*.

Nombreux aussi sont les jeux de mots où saint Augustin met à profit les significations chrétiennes et profanes de ces termes<sup>6</sup>, dans *Sermo Den.* 16, 7<sup>7</sup>, par exemple: *Salutem quaeris? Contemne et habebis*, ou *Sermo* 86, 5<sup>8</sup> où, au jugement dernier, il met dans la bouche du Christ les paroles suivantes: *Aeger visitatus sum, salutem dabo*, *Sermo* 233, 2<sup>9</sup>: *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit. Quid enim? Qui haec audiebant, salvi non erant? nonne multi salvi credunt, salvi sunt et antequam credant? Salvi plane, sed vana salus hominum*, *Sermo* 30, 5<sup>10</sup>: *dum quasi de natura sana laudas Creatorem, excludis a languida Salvatorem*.

On n'exagère donc pas en disant que les auditeurs de saint Augustin, pour le moins, étaient familiarisés avec le sens médical de *salus*, *salvus* et *salvare*, sinon il aurait difficilement pu se servir de tels jeux de mots. Il ne faut cependant pas perdre de vue que les sermons de saint Augustin reflètent, dans une certaine mesure, le langage parlé. Il n'est pas exclu que dans le langage parlé, plus que dans la langue écrite, on avait tendance à ne pas employer *salvare* seulement dans le sens strictement chrétien.

Pour finir, il faut encore remarquer que *salvare*, comme synonyme

<sup>1</sup> Ed. G. Morin (*Miscellanea Agostiniana* 1), Romae 1930, p. 608, 4 ss.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 321, 2.

<sup>3</sup> PL 38, 707.

<sup>4</sup> Ed. G. Morin, Romae 1930, p. 318, 11.

<sup>5</sup> PL 38, 138.

<sup>6</sup> Voir également à ce sujet MOHRMANN, *Études*, I, p. 332.

<sup>7</sup> Ed. G. Morin, Romae 1930, p. 80, 17.

<sup>8</sup> PL 38, 525.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 1113.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 190.

de *servare*, peut avoir le sens général, qui n'est donc pas typiquement chrétien, de 'conserver, sauver', sens qui survit dans le 'sauver' français et le 'salvare' italien. Ainsi, dans la Vulgate par exemple, *Mt.* 27, 40: *Salva temetipsum, si filius Dei es, et descende de cruce* (*Mc.* 15, 30: *salvum fac temetipsum*, *Lc.* 23, 27: *salvum te fac*), *Ps.* 105, 10: *Et salvavit eos de manu odientium et redemit eos de manu inimici* (à ce propos saint Augustin dit, *Enarr. in Ps.* 105, 10<sup>1</sup>: *hunc versum per circuitum quidam interpretati sunt verba minus latina vitantes: Et salvos fecit eos de manu eorum qui oderant eos*). Saint Augustin emploie de la même façon *sanare* dans *Enarr. in Ps.* 29, 2, 12<sup>2</sup>, là où, au sujet de la résurrection du Christ, il dit: *Sanata est autem caro. Quando? Cum resurrexit.*

#### LA VÉNÉRATION DES RELIQUES

Voici, pour conclure ce chapitre sur le miracle et les reliques, un aperçu des mots qu'Égérie et Antonin emploient dans leur récit pour la vénération des saintes reliques.

Tout d'abord le verbe *attendere* qu'emploie Égérie et qui a déjà été le sujet d'une étude par Bastiaensen<sup>3</sup>. Dans 20, 8 (66) Égérie dit: *Nam sicut nos cum grandi reverentia attendimus locum illum ubi primitus domus sancti Abrahae fuit, pro memoria illius, ita et illae gentes... cum grandi reverentia adtendunt locum, ubi sunt memoriae Naor et Bathuhelis* et dans 37, 3 (88): *Stat diaconus, tenet anulum Salomonis et cornu illud, de quo reges unguebantur. Osculantur et cornu, attendunt et anulum.* Après avoir souligné que ce sens d'*attendere* est peu fréquent, Bastiaensen ne trouve à citer comme exemples similaires que les passages que voici chez saint Augustin: *Serm.* 24, 2<sup>4</sup>, où il parle des païens et les compare à des cailloux inertes: *At vero lapides mortui... deos attendunt, adorant*, et *Ep.* 102, 18<sup>5</sup>: *Et idola quidem omni sensu carere quis dubitet? Verumtamen cum his locantur sedibus, honorabili sublimitate, ut a precantibus atque immolantibus attendantur...* Nous croyons toutefois que, dans les exemples suivants, *attendere* a la même signification: Vulgate, *Sg.* 14, 30: *Utraque ergo illis evenient digne, quoniam male senserunt de Deo, attendentes idolis.* *Attendere* se construit de la même manière, avec le datif, chez Paulin de Nole, *Carm.* 20, 23 ss.<sup>6</sup>: *(Deus) alta destimulans ratione homines attendere Christo, nec desiderium carnis praeferre fidei.*

Nous arrivons à ce sens si, d'une part, nous partons du sens de 'porter

<sup>1</sup> PL 37, 1411.

<sup>2</sup> PL 36, 223.

<sup>3</sup> *O.c.*, p. 63 ss.

<sup>4</sup> PL 38, 163.

<sup>5</sup> CSEL 34, 560, 3 ss.

<sup>6</sup> CSEL 30, 144.

son attention à, s'occuper de' et, d'autre part, de celui de 'se consacrer à', sens qu'on voit chez Suétone, *Galba* 5: *Inter liberales artes attendit et iuri*. Les deux sens de 's'occuper de' et de 'vénérer' ne se trouvent-ils pas réunis dans *colere*? Et ne voit-on pas, pour *respicere* et *observare*, le sens évoluer de 'faire attention à' à 'respecter, vénérer'<sup>1</sup>? Dans le cas de 'adorer', la notion de 'montrer du respect, obéir' joue également un rôle. *Attendere* a ce sens dans la Vulgate, 2 *Esd.* 9: *Reges nostri... non attenderunt mandata tua* et *Si.* 32, 28: *Qui credit Deo attendit mandatis*.

Il nous reste pour terminer, deux mots qui méritent notre attention, chacun avec sa signification propre, et pourtant étroitement liés l'un à l'autre. Ce sont *adorare*, qu'on ne rencontre que chez Antonin, et *osculari*, qu'on voit chez Antonin et chez Égérie. Le latin profane les connaît tous deux de longue date; *adorare* surtout dans le sens de 'vénérer, adorer' et *osculari* dans celui de 'embrasser'. Mais, chose remarquable, il arrive qu'entre les deux il y ait parfois échange de sens. Il est difficile de dire si cette singularité est due à l'influence, même partielle, du mot grec *προσκυνεῖν*, qui réunit les deux sens de *adorare* et de *osculari*, ou s'il s'agit simplement d'un développement sémantique indépendant du latin. *Προσκυνεῖν* a déjà été l'objet de plusieurs études<sup>2</sup>. Tout d'abord, le mot peut vouloir dire 'baiser par vénération' l'effigie d'un dieu, le seuil ou le montant de la porte d'un temple<sup>3</sup>. Il peut se référer aussi à la vénération de la déesse de la Terre, notre Mère, vénération qui se manifeste par le baisement du sol. Parce que cet embrassement s'accompagne souvent d'un fléchissement très profond du corps, il s'y greffe souvent la signification de 's'incliner profondément, se jeter face contre terre'. Ensuite, de nombreuses sources de textes montrent que ce mot peut s'employer pour une manière de vénération aux termes de laquelle le fidèle se contente de s'incliner profondément ou d'envoyer un baiser de la main à l'objet de sa vénération, parce qu'il n'ose ou ne peut s'en approcher<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Un parallèle intéressant est en allemand 'Andacht' et en néerlandais 'acht slaan op' et 'achting betonen'.

<sup>2</sup> C. SITTL, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, Leipzig 1890, *passim*; H. BOLKESTEIN, *Theophrastos' Charakter der Deisidaimonia als religionsgeschichtliche Urkunde*, Giessen 1929, *passim*; J. HORST, *Proskynein. Zur Anbetung im Urchristentum nach ihrer religionsgeschichtlichen Eigenart*, Gütersloh 1932, *passim*; B. M. MARTI, *Proskynesis and adorare*, dans: *Language* 12 (1936), p. 272 ss.; A. DELATTE, *Le baiser, l'agenouillement et le prosternement de l'adoration (προσκύνησις) chez les Grecs*, Bruxelles 1951, p. 423 ss.; H. W. BEYER, art. *Προσκυνέω*, dans *WzNT* VI, p. 759 ss.; L. CERFAUX-J. TONDRIAU, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris-Tournai-New York-Rome 1957, p. 139 ss.

<sup>3</sup> Voir aussi F. J. DÖLGER, *Antike und Christentum*, II, p. 156 ss.

<sup>4</sup> Cf. F. J. DÖLGER, *Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum*, Münster i.W. 1925, p. 13 ss.

*Προσκυνεῖν* s'emploie aussi par rapport à l'homme: il peut signifier les politesses faites à des personnes haut placées, politesses qui consistent à se jeter par terre à leurs pieds et à baiser le sol; il peut s'employer aussi pour 'envoyer un baiser de la main' ou 'embrasser' en général, acte souvent rendu aussi par (κατα)φιλεῖν.

Dans les Septante, *προσκυνεῖν* se présente plusieurs fois. Si nous comparons avec la Vulgate, où, à certains endroits, l'univoque *προσκυνεῖν* des Septante se traduit par plusieurs mots, nous voyons que ce verbe englobe aussi bien la notion de 'embrasser' que celle de 'se jeter par terre'. Ainsi, dans 1 R. 19, 18, l'accent tombe sur 'embrasser', car le texte latin donne: *adoravit eum osculans manus*, et dans Est. 3, 2 et 5, il tombe sur 's'agenouiller', car nous y voyons la périphrase suivante: *flectere genua et adorare*.

Plus haut nous avons vu que les significations des mots latins *adorare* et *osculari* sont souvent très proches. Parfois ils s'emploient ensemble, se suppléant mutuellement; parfois *adorare* ou *osculari* seul suffit à rendre la notion de 'vénérer en embrassant'.

Voyons d'abord *adorare*. Jusqu'au I<sup>er</sup> siècle après J. C. environ, on ne découvre guère de traces indiquant un lien entre les idées de 'embrasser' et de 'vénérer'. *Adorare* signifiait alors 'adorer', sans plus, ou 'prier'. On ne peut évidemment en conclure que le Romain de cette époque ne connaissait pas le baiser ou le baiser envoyé de la main comme acte de dévotion. Nous savons par Cicéron, *Verr.* 2, 4, 43, 94, qu'à Agrigente, en effet, on vénérât une statue d'Hercule en l'embrassant: *Ibi est ex aere simulacrum ipsius Herculis, quo non facile quidquam dixerim me vidisse pulchrius... usque eo, iudices, ut rictum eius ac mentum paulo sit attritius, quod in precibus et gratulationibus non solum id venerari, verum etiam osculari solent*. Que, d'autre part, on honorait la divinité en baisant le seuil de son sanctuaire, nous le savons par Tibulle, qui dans *Eleg.* 1, 2, 85 ss. dit: *Non ego, si merui, dubitem procumbere templis et dare sacratis oscula liminibus*. Comme *venerari* et *osculari* chez Cicéron, *procumbere* et *oscula dare* sont ici expressément juxtaposés. On peut également vénérer l'effigie des dieux par un baiser envoyé de la main. C'est ce que nous voyons plus tard, au II<sup>e</sup> siècle, chez Minucius Felix, *Oct.* 2, 4, passage où Caecilius en voyant l'image de Sérapis *ut vulgus superstitiosus solet manum ori admovens osculum labiis impressit*. S'agenouiller ou envoyer un baiser de la main est également un signe de déférence envers des personnes. Tacite, dans *Ann.* 16, 4, raconte que Néron, se produisant comme chanteur, salua respectueusement le public: *Postremo flexus genu et coetum illum manu veneratus...* Et Apulée, *Met.* 4, 28<sup>1</sup>, décrit la réaction du public à la vue

<sup>1</sup> Ed. R. Halm, Leipzig 1955, p. 97, 1 ss.



d'une fille de roi très belle: *admoventes oribus suis dexteram primore digito in erectum pollicem residente e(am) ut ipsam prorsus deam Venerem religiosis (venerabantur) adorationibus*. Cette coutume est donc connue, mais il est curieux de voir que 'vénérer et baiser', 's'agenouiller et vénérer' s'expriment par des mots différents. En outre, *colere* et *venerari* s'emploient plutôt pour 'vénérer', *oscula iacere*, *basia iacere*, *manu venerari* pour 'envoyer un baiser de la main' et *venerari*, *salutare* ou *adulari* pour 'vénérer à genoux'<sup>1</sup>.

A partir du I<sup>er</sup> siècle après J.C. on voit pourtant *adorare* se présenter çà et là dans les textes comme équivalent de *προσκυνεῖν*. Il est possible qu'à cette époque on voie une parenté étymologique entre *adorare* et les mots *os*, *osculum* et *osculari* et que c'est la raison pour laquelle, dans *adorare*, le rapport entre les notions de 'vénérer, baiser, baiser la terre en s'inclinant profondément' a pu s'établir plus facilement. Chez Juvénal, *Sat.* 6, 47, *adorare* se réfère au baisement du seuil du Capitole: *Tarpeium limen adora*. C'est de la même manière de vénérer que parle Corippus dans *In laud. Just. Aug. min.* 2, 47 ss.<sup>2</sup>: *Ipsa etiam... virginis et matris templum sublime petiuit, cuius adoratum limen feliciter intrans...* Chez Ambroise, *De Abrah.* 2, 11, 81<sup>3</sup>: *Et infans revocandus a peccato est, ne idolatriae polluat contagio et ne adorare adsuescat idolum et exosculari simulacrum*, si *adorare* ne s'assimile pas tout à fait à la notion de 'baiser', il y est du moins très étroitement lié. Cette connexion est très claire dans les exemples suivants: Pline, *Nat.* 28, 5, 25: *In adorando dextram ad osculum referimus totumque corpus circumagimus*, Apulée, *Apol.* 56, 4<sup>4</sup>: *si fanum praetereat, nefas habet adorandi gratia manum labris admovere*, et saint Jérôme, dans *Apol. c. Ruf.* 1, 19<sup>5</sup>, se défendant contre l'objection d'avoir traduit le mot hébreu pour 'adorer' par *adorare* et non par *deosculari*, dit: *'Nescu', ut verbum de verbo interpreter, καταφιλήσατε, id est deosculamini dicitur: quod ego nolens transferre putide, sensum magis secutus sum, ut dicerem 'adorate'*. *Quia enim qui adorant solent deosculari manum et capita submittere... et Hebraei iuxta linguae suae proprietatem deosculacionem pro veneratione ponunt, id transtuli, quod ipsi intelligunt, quorum verbum est*. Cette justification par l'idiome hébreu nous laisse supposer que saint Jérôme n'assimile pas encore sans arrière-pensée *adorare* à *προσκυνεῖν* ou *καταφιλεῖν*.

On voit le mot *adorare*, dans le sens de 'saluer en baisant respectueusement' un personnage haut placé, chez Silius Italicus 17, 183<sup>6</sup>: *effundunt*

<sup>1</sup> Cf. MARTI, *o.c.*, p. 281.

<sup>2</sup> MGH a.a. 3, 2, 128.

<sup>3</sup> PL 14, 519 C. Cf. F. J. DÖLGER, *Antike und Christentum*, III, p. 156 ss.

<sup>4</sup> Ed. R. Halm, Leipzig 1959, p. 63, 25 ss.

<sup>5</sup> PL 23, 432 B.

<sup>6</sup> Ed. L. Bauer, t. 2, Leipzig 1892, p. 168.

*lacrimas dextramque (Hannibalis) ut numen adorant.* Il y a beaucoup d'exemples où *adorare* se rapporte à des personnes et signifie tour à tour 'envoyer un baiser de la main, faire un baise-main, faire une profonde révérence' ou, plus en général, 'saluer respectueusement'. En voici quelques exemples: Sulpicius Severus, *Chron.* 1, 12, 2<sup>1</sup>: *Joseph... fratres adeunt et more regio adorant*, Cassiodore, *Var.* 6, 3, 4<sup>2</sup>: *(praefectus praetorio) nostra consuetudine frequenter adoratur*, Fredegarius, *Chron.* 4, 9<sup>3</sup>: *Quam (imperatricem) legati videntes proni in terram adoraverunt*, *Liber Pontif. Joh.* I<sup>4</sup>: *Justinus augustus... humiliavit se pronus et adoravit beatum Johannem papam.*

Comme nous l'avons dit, Antonin emploie, lui aussi, plusieurs fois *adorare*. Dans 172, 12 ss., il dit: *In atrio ipsius basilicae est cubiculum, ubi lignum crucis reconditum est, quem adoravimus et osculavimus.* Si, dans ce passage, il exprime encore les deux idées par deux mots différents, dans 172, 17 ss., il les réunit dans le mot *adorare*: *Procedente sancta cruce ad adorandum de cubiculo suo et veniens in atrio, ubi adoratur, eadem hora stella apparet... et dum adoratur crux, stat super ea.* Les phrases suivantes laissent supposer qu'*adorare* implique un baisement respectueux, vu qu'il s'agit de reliques: 171, 4: *ingressi sumus in sanctam civitatem, in qua adorantes monumentum Domini*, 189, 8 ss.: *Ibi enim vidimus pallium lineum, in quo est effigies Salvatoris... quae singulis temporibus adoratur. Quem adoravimus et nos*, 190, 13 ss.: *Emiza, ubi est caput sancti Johannis baptistae, qui est missus in doleo vitreo, quem etiam infra doleum oculis nostris vidimus et adoravimus*; dans ce dernier cas le baisement ne pouvait concerner que le reliquaire. Le 185, 2 s. est plus obscur: *mox luna introierit, quando coeperint adorare, fit nigra marmor illa tamquam pice.* L'habitude orientale de témoigner sa subordination en s'inclinant profondément se retrouve dans 183, 15 ss.: *Exinde alia die venimus ad montem Dei Choreb... et ecce multitudo monachorum et heremitarum innumerabilis cum crucis psallentes obviaverunt nobis, qui prostrati in terra adoraverunt nos.*

Après tout ce que nous venons de dire, on comprend que, inversement, 'baiser' peut prendre le sens secondaire de 'vénérer, témoigner du respect'. Dans 171, 3, à propos de son arrivée à Jérusalem, Antonin dit: *Osculantes proni in terram ingressi sumus in sanctam civitatem.* Il est clair qu'*osculari* signifie ici 'baiser respectueusement' le sol. Au sujet de la vénération de la Croix, nous lisons dans 172, 13 ss.: *lignum crucis... quem adoravimus et osculavimus. Nam et titulus qui ad caput Domini positus erat, in quo scriptum est 'Hic est rex Judaeorum', vidi et in manu mea tenui et*

<sup>1</sup> CSEL 1, 13, 21 ss.

<sup>2</sup> MGH a.a. 12, 1, 176, 15 s.

<sup>3</sup> MGH script. rer. Mer. 2, 126, 7 s.

<sup>4</sup> Ed. L. Duchesne, t. 1, Paris 1955, p. 275, 14 ss.

*osculatus sum*. Égérie, parlant de cette vénération, écrit dans 37, 2 (88): *consuetudo est... acclinantes se ad mensam osculentur sanctum lignum... unus et unus toti acclinantes se, primum de fronte, sic de oculis tangentes crucem et titulum, et sic osculantes crucem pertranseunt... At ubi autem osculati fuerint crucem... stat diaconus, tenet anulum Salomonis et cornu illud, de quo reges ungebantur. Osculantur et cornu, attendunt et anulum*. Saint Jérôme, dans *Ep.* 108, 9<sup>1</sup>, parle également de la vénération de la sainte Croix et du Saint-Sépulcre en ces termes: *prostrataque ante crucem, quasi pendentem Dominum cerneret, adorabat. Ingressa sepulcrum resurrectionis osculabatur lapidem...* L'emploi que fait Prudence d'*exosculari*, dans *Perist.* 2, 519 s.<sup>2</sup>, laisse entendre qu'il s'agit aussi d'une dévotion: *apostolorum et martyrum exosculantur limina*, de même que dans *Perist.* 5, 555 s.<sup>3</sup>: *Per, quem tremantes posteri exosculamur, lectulum: miserere nostrarum precum*. Un texte intéressant est celui que nous trouvons dans *Romani Ordines* 1, 15<sup>4</sup>: *Tunc surgens pontifex a sede descendit ad altare et salutat altare. Salutare y a, inversement, le sens de 'baiser respectueusement'<sup>5</sup>.*

Tout bien considéré, il ne faut évidemment pas perdre de vue que le sens de 'vénérer' est plus manifeste dans *osculari* que celui de 'baiser' dans *adorare*, étant donné qu'un baiser témoigne toujours, sinon de respect, du moins d'affection<sup>6</sup>. C'est pourquoi les Grecs peuvent se servir d'un seul mot, *φιλεῖν*, aussi bien pour 'aimer' que pour 'baiser', de même que Cicéron emploie *osculari* au lieu de *amare*, lorsque, dans *Pro Mur.* 10, 23, il dit, non sans ironie, à son adversaire Servius Sulpicius, pour qui sa compétence en droit seule importe: *Et quoniam mihi videris istam scientiam iuris tamquam filiolum osculari tuam...*

Alors que, dans le premier chapitre, nous avons pu constater qu'Égérie dispose d'un vocabulaire beaucoup plus étendu et beaucoup plus riche que celui d'Antonin, le contraire est vrai pour les mots que nous venons d'examiner dans ces dernières pages. Cela paraît démentir ce que nous avons dit à son sujet précédemment, entre autres que, beaucoup plus que chez Antonin, le choix de ses mots est hardi et à la pointe du progrès. Si elle demeure en reste avec lui pour le nombre et la variété des mots dont il est question dans ce deuxième chapitre, mots qui se rapportent,

<sup>1</sup> CSEL 55, 315, 6 ss.

<sup>2</sup> PL 60, 329.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 410.

<sup>4</sup> PL 78, 944 B.

<sup>5</sup> Cf. F. J. DÖLGER, *Antike und Christentum*, III, p. 192, note 5.

<sup>6</sup> Voir aussi J. DE GUIBERT, art. *Adoratio*, dans: DSP I, c. 210 ss.; L. GUGAUD, art. *Baiser*, dans: DSP I, c. 1203; B. KARLE, art. *Kuss, küssen*, dans: HDA V, p. 841 ss.

directement ou indirectement, à la notion de 'miracle', cela est probablement dû, en partie, à une différence de caractère. Égérie donne en général l'impression d'être plus pondérée; les prodiges retiennent moins son attention que les choses d'un intérêt plus général. A différents endroits elle montre un besoin de savoir insatiable. Bible en main, elle prend un pieux plaisir à vérifier sur place les données de l'Écriture. Antonin, de son côté, relate candidement l'existence de saintes reliques des plus singulières. Nous ne devons cependant pas oublier qu'un siècle et demi environ sépare les deux auteurs. Au cours de ce laps de temps le besoin superstitieux du miraculeux et du sensationnel n'avait que croître et embellir. En plus d'une différence de caractère probable, la différence d'époque est sûrement, et sans doute même en premier lieu, un facteur important.

En ce qui concerne le choix des mots, tant Égérie qu'Antonin puisent dans l'idiome en usage chez les chrétiens. Pour 'miracle(s)' ils emploient tous deux les christianismes *mirabilia* et *virtus*. Chez aucun des deux nous ne voyons le mot *miraculum* dans ce sens. On peut se demander, surtout en ce qui concerne Antonin qui parle si souvent de miracles, quelle est la raison de cette absence, d'autant plus que *miraculum* est un mot courant chez les auteurs chrétiens. Pour commencer il ne faut pas oublier qu'Antonin n'emploie *mirabilia* qu'une seule fois dans ce sens. Ensuite, le contexte laisse supposer que sur les 16 fois où il parle de 'miracle', il vise 11 fois une 'guérison miraculeuse'. Dans ces cas, il emploie 10 fois *virtus* et 1 fois *beneficium*, termes qui lui paraissent sans doute plus appropriés parce qu'ils font surtout ressortir la puissance et la bonté de Dieu, tout comme dans la littérature grecque on parle volontiers à ce sujet de *δύναμις*. Il est difficile d'admettre qu'il ait encore été sensible à l'arrière-pensée déplaisante qui, pour un chrétien, s'attachait au mot *miraculum*, mot d'origine profane et employé surtout dans les récits de sorcellerie. Dans le sens de 'miracles' on voit en outre, chez Égérie, 1 fois le mot assez neutre *gesta*, alors qu'Antonin parle deux fois de *signum* et une fois de *secretum*; le premier de ces deux est un terme très courant du vocabulaire de la littérature chrétienne.

La 'vertu miraculeuse' s'exprime chez Antonin par *benedictio*, qui est un néologisme chrétien, et par *gratia* et *virtus*, mots qui, dans le langage profane, avaient déjà un sens plus ou moins apparenté.

Il n'y a pas de mots, ni chez Égérie ni chez Antonin, qui pourraient désigner de vraies reliques, bien qu'Égérie ait très probablement dû en voir au cours de son voyage et que, dans le cas d'Antonin, il n'y ait aucun doute puisqu'il en parle par deux fois. Tous deux parlent pourtant de choses étroitement liées à la notion de 'relique'. Égérie connaît

le mot *eulogia* pour 'présent, souvenir' à caractère sacré. Antonin se sert du mot *benedictio*, devenu plus courant plus tard. Lorsqu'il parle d'objets qui sont un souvenir tangible et précieux du Christ ou d'un saint, il emploie des termes comme *miracula*, *mirabilia* ou *virtutes*. Un autre mot remarquable chez lui est *mensura*, souvenir sacré à caractère surtout thérapeutique.

Chez Égérie, les mots qu'elle emploie dans le sens de 'miracle', dans les deux cas où ils se présentent, sont complément de *facere*, verbe qu'elle emploie volontiers dans d'autres constructions aussi. Antonin emploie les verbes *fieri*, *operari* et *ostendere*. 'Guérir' de façon miraculeuse s'appelle chez lui *mundare*, *curare*, *sanare* et *salvare*.

'Vénérer' de saintes reliques s'exprime chez Égérie par *attendere* et *osculari*, chez Antonin, par les mots *adorare* et *osculari*, dont les sens sont interdépendants.

Comme nous l'avons déjà dit plus haut, la plus grande partie de ce vocabulaire fait partie du vocabulaire normal de la littérature chrétienne. Nous pouvons en excepter, chez Égérie, *attendere* pour 'vénérer', assez rare ailleurs. Chez Antonin, il faut remarquer le curieux *mensura*, le mot *beneficium* dans le sens de 'miracle', *mirabilia* dans le sens de 'saintes reliques' et *salvare* pour 'guérir'.

Bien qu'Antonin parle beaucoup plus de miracles et de faits miraculeux qu'Égérie, son vocabulaire n'en laisse pas moins une impression de médiocrité.

## LES ÉDIFICES ET LES MONUMENTS VISITÉS PAR LE PÈLERIN

Dans ce chapitre, nous n'avons pas l'intention de nous occuper des noms de tous les édifices et monuments, mais de nous limiter à ceux qui ont une signification pour le pèlerin en tant que chrétien, c'est-à-dire les églises, les chapelles, les sépultures et les habitations des ermites et des moines. Étant donné la corrélation qui existe entre les tombeaux des saints et leurs reliquaires, il nous a paru utile de joindre ces derniers à notre inventaire.

### ÉGLISE ET CHAPELLE

Le latin des chrétiens a connu plusieurs dénominations pour l'endroit où les fidèles se réunissaient pour célébrer les saints mystères, où ils venaient pour prier ou pour entendre prêcher la parole de Dieu. C'est ainsi qu'on parlait par exemple de *conventiculum*, *oratorium*, *domus dei*, *domus orationis*, *ecclesia*, *basilica*, *dominicum*. Ces noms et d'autres encore ont été l'objet de nombreuses publications, dont quelques unes très fouillées<sup>1</sup>. Afin d'éviter des répétitions inutiles, nous nous contenterons de rappeler succinctement quelques points importants pour notre sujet.

La plupart des mots utilisés pour désigner une 'église' étaient tombés plus ou moins vite en désuétude ou ne se rencontraient que rarement. Parmi ceux qui ont pu subsister à travers les siècles et qui survivent dans

<sup>1</sup> Parmi les nombreuses études faites sur ce sujet, notons : P. KRETSCHMER, *Wortgeschichtliche Miscellen*, dans : Zeitschrift f. vergl. Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogerm. Sprachen 39 (1906), N.F. 19, p. 539 ss. ; JANSSEN, *Kultur und Sprache*, p. 1 ss. ; *Id.*, *De oudste benamingen voor het kerkgebouw bij de Latijnse Christenen*, dans : Tijdschrift voor Taal en Letteren 27 (1939), p. 110 ss. ; F. J. DÖLGER, *Kirche als Name für den christlichen Kultbau*, dans : Antike und Christentum VI (1940-1950), p. 161 ss. ; L. VOELKL, *Die konstantinischen Kirchenbauten nach den literarischen Quellen des Okzidents*, dans : Rivista di archeologia cristiana 30 (1954), p. 99 ss. ; J. VAN DEN BOSCH, *Capa, basilica, monasterium et le culte de saint Martin de Tours. Étude lexicographique et sémasiologique*, Noviomagi 1959, p. 61 ss. ; CHRISTINE MOHRMANN, *Les dénominations de l'église en tant qu'édifice en grec et en latin au cours des premiers siècles chrétiens*, dans : Revue des Sciences Religieuses 36 (1962), p. 155 ss. ; C. TAGLIAVINI, *Storia di parole pagane e cristiane attraverso i tempi*, Brescia 1963, p. 271 ss.

certaines langues modernes, le plus ancien et le plus employé est bien le mot *ecclesia* qui, très tôt, fut emprunté au grec dans le sens de 'communauté religieuse' et qui, en passant probablement par un emploi métaphorique, évolua au sein de la langue latine et finit par prendre le sens concret de 'église'<sup>1</sup>. Un autre de ces mots est *basilica* qui, contrairement à *ecclesia*, était déjà un mot du latin profane. On désignait couramment par là un bâtiment spacieux, ou une construction destinée à l'usage public: bourse, marché, promenoir, ou bien une partie d'un palais ou d'une grande maison particulière. Comme dénomination de l'édifice du culte chrétien, il fut employé plus tard qu'*ecclesia*, surtout à partir de l'époque de Constantin le Grand<sup>2</sup>.

On constate une différence remarquable dans l'emploi d'*ecclesia* et de *basilica* chez Égérie et chez Antonin. *Basilica* est vraisemblablement un mot peu familier à Égérie. Elle ne l'emploie que 3 fois à côté de 120 *ecclesia*. Chez Antonin, les proportions sont renversées: à côté de 22 *basilica*, il n'y a que 6 *ecclesia*.

Dans la deuxième partie du journal d'Égérie, où elle décrit les cérémonies liturgiques à Jérusalem, un des sanctuaires dont elle parle le plus est l'ensemble des édifices construits sur et autour du tombeau du Christ. Il se composait d'une église à coupole, qui surplombait le tombeau et, du côté est, d'une majestueuse basilique à cinq nefs; entre l'église et la basilique se trouvait une cour intérieure, entourée de trois côtés par des galeries à colonnades, dont la partie sud longeait le Calvaire<sup>3</sup>.

Dans les textes du IV<sup>e</sup> siècle, le nom donné à cet ensemble et à ses parties les plus monumentales, les deux églises, est loin d'être constant. Eusèbe de Césarée use volontiers de l'expression τὸ (τῆς ἀναστάσεως) μαρτύριον. Mais il désigne par ce mot, tantôt le sépulcre lui-même, tantôt l'église à coupole construite au-dessus; à d'autres endroits encore, il semble vouloir parler de l'ensemble des édifices, comme c'est le cas

<sup>1</sup> Cf. JANSSEN, *Kultur und Sprache*, p. 24 ss., et MOHRMANN, *Les dénominations*, p. 160 ss.

<sup>2</sup> Cf. JANSSEN, *De oudste benamingen*, p. 115 ss., et MOHRMANN, *Les dénominations*, p. 169 ss.

<sup>3</sup> Cf. Eusèbe, *Vita Const.* 3, 33-40 et 4, 43-45, ed. I. A. Heikel, (GCS 7), Leipzig 1902, p. 93 ss. et 135 ss.; ensuite: H. VINCENT-F. M. ABEL, *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*, 2 vol., Paris 1912-1926, voir: I, p. 154 ss.; F. M. ABEL, art. *Jérusalem*, dans: DACL VII, c. 2312 ss.; H. LECLERCQ, art. *Saint Sépulcre*, dans: DACL XV, c. 517 ss.; PÉTRÉ, *Éthérie*, p. 58 ss.; A. GRABAR, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, 3 vol., Paris 1946, voir: I, p. 234 ss.; E. WISTRAND, *Konstantins Kirche am heiligen Grab in Jerusalem nach den ältesten literarischen Zeugnissen*, Göteborg 1952, *passim*; A. PAROT, *Golgotha et Saint Sépulcre*, Neuchâtel-Paris 1955, *passim*; C. KOPP, *Die heiligen Stätten der Evangelien*, Regensburg 1959, p. 436 ss.

aussi chez Athanase et Sozomène et, en ce qui concerne le *martyrium* latin, chez saint Jérôme<sup>1</sup>. Nous reparlerons de cette dénomination à une autre occasion.

A partir du V<sup>e</sup> siècle pourtant, on considéra de plus en plus l'église sur le tombeau et la grande basilique qui se trouve à côté, comme deux bâtiments indépendants, avec chacun leur dénomination propre. De tous les textes conservés, le journal d'Égérie est le premier à faire cette distinction. Elle donne toujours le nom d'*Anastasis* au sépulcre, nom qu'on retrouve dans d'autres ouvrages, tant grecs que latins, par exemple dans la *Vita Melaniae*, le *De locis sanctis* d'Adamnanus, le *De situ Hierusolymae* du Pseudo-Eucher et le *Pratum spirituale* de Moschus. Dans le *Breviarius de Hierosolyma* 3<sup>a</sup>, au contraire, on trouve un équivalent latin du nom: *Inde ad occidentem intrans sanctam resurrectionem, ubi est sepulchrum Domini*, de même que plus tard, chez Pierre Diacre<sup>2</sup>: *Post resurrectionem autem est locus, in qua sancta Maria cum Domino locutus est*. Dans le texte suivant de saint Jérôme, *resurrectio* peut avoir cette signification, *Ep.* 108, 9<sup>a</sup>: *Ingressa (Paula) sepulcrum resurrectionis osculabatur lapidem, quem ab ostio monumenti amoverat angelus*. En Occident, le nom de Saint-Sépulcre l'emporta à la longue sur les autres dénominations<sup>3</sup>.

Lorsqu'Égérie parle de la basilique plus à l'est, elle dit généralement *ecclesia maior*. Elle emploie souvent aussi *Martyrium*, qu'elle réserve exclusivement à cette basilique, contrairement aux auteurs antérieurs. On rencontre 16 fois *Martyrium* employé seul, comme dans 33, 1 (84): *posteaquam missa facta fuerit ad Martyrium et itum fuerit ad Anastase*, et 17 fois il sert à expliquer *ecclesia maior*, par exemple 27, 3 (78): *in ecclesia maiore, quae appellatur martyrio*, et 30, 3 (83): *Facta ergo missa in ecclesia maiore, id est ad Martyrium*.

Après Égérie, le nom de *Martyrium* resta un certain temps en usage. C'est ainsi qu'on le trouve encore dans les *Itineraria* d'Adamnanus et du Pseudo-Eucher, mais à la longue le souvenir de Constantin, qui fit construire ce sanctuaire, s'imposa à tel point que le nom de *Martyrium* fit de plus en plus place à celui de *basilica Constantini* et de *sanctus Constantinus*<sup>4</sup>.

Pour en revenir aux termes de *basilica* et d'*ecclesia*, on remarque une chose extrêmement curieuse. Jamais Égérie ne donne le nom de *basilica*

<sup>1</sup> Cf. VINCENT-ABEL, *o.c.*, II, p. 190; WISTRAND, *Konst. Kirche*, p. 36.

<sup>2</sup> CSEL 39, 154, 9.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 107, 3.

<sup>4</sup> CSEL 55, 315, 7 ss.

<sup>5</sup> Cf. VINCENT-ABEL, *o.c.*, II, p. 189 et 219; H. LECLERCQ, *Saint Sépulcre*, p. 535.

<sup>6</sup> Cf. VINCENT-ABEL, *o.c.*, II, p. 189 et 226; H. LECLERCQ, *Saint Sépulcre*, p. 536; WISTRAND, *Konst. Kirche*, p. 36 ss.



à la grande basilique construite vraisemblablement par Constantin. Et c'est pourtant grâce à Constantin, qui fut un grand bâtisseur, que *basilica* devint, plus qu'auparavant, le terme désignant une 'église'<sup>1</sup>. En effet, jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle, les églises qu'il fonda s'appelèrent plutôt *basilica* qu'*ecclesia*<sup>2</sup>. Même aux endroits où Égérie cite le nom de Constantin, elle parle d'*ecclesia*, par exemple 25, 11 (77): *Per triduo ergo haec omnis laetitia in ecclesia, quam fecit Constantinus, celebratur usque ad sextam.*

Dès le IV<sup>e</sup> siècle, l'*Itinerarium Burdigalense* donne le nom de *basilica* à cet édifice<sup>3</sup>: *ibidem modo iussu Constantini imperatoris basilica facta est, id est dominicum, mirae pulchritudinis*. Il semble pourtant que l'adjonction de *id est dominicum* indique que *basilica* n'était pas un terme courant dans la patrie de l'auteur. Paulin de Nole, *Ep. ad Severum*<sup>4</sup>, parlant du sanctuaire, dit: *ita... experimento resurrectionis inventa et probata crux Christi est dignoque mox ambitu consecratur condita in passionis loco basilica*. Dans un document qui relate un pèlerinage fait peu après l'époque d'Égérie, le *De situ Hierusolymae* d'Eucher de Lyon, nous lisons<sup>5</sup>: *primum de locis sanctis... devertendum est ad basilicam, quae Martyrium appellatur*. Au début du VI<sup>e</sup> siècle l'auteur inconnu de l'opuscule *Breviarius de Hierosolyma* écrit au chapitre 1<sup>6</sup>: *In medio civitatis est basilica Constantini*. La description qui suit et aussi l'allusion à l'*atrium* et à l'église du Saint-Sépulcre, confirme qu'il ne s'agit pas de l'ensemble des édifices. De même lorsque, dans 171, 10 ss., après avoir décrit l'église du Saint-Sépulcre, Antonin poursuit dans 172, 10 ss.: *De Golgotha usque ubi inventa est crux sunt gressos quinquaginta in basilica Constantini, cohaerente circa monumentum vel Golgotha*, comme le fera, environ un siècle plus tard, Adamnanus, dans *De locis sanctis* 1, 6<sup>7</sup>: *Huic ecclesiae in loco Calvariae... coheret basilica magno cultu a rege Constantino constructa, quae et Martirium appellatur*.

Il est possible qu'à l'époque d'Égérie l'expression *ecclesia maior* ait été le nom dont on usait communément pour la grande basilique à Jérusalem, non seulement parce qu'elle était plus grande que les autres, mais parce qu'elle était l'église par excellence<sup>8</sup>. Cela explique peut-être aussi pourquoi, à certains endroits, Égérie parle d'*ecclesia*, sans plus, lorsqu'elle veut dire le *Martyrium*, par exemple 25, 2 (74): *At ubi autem missa facta fuerit ecclesiae... tunc de ecclesia... ducunt episcopum usque ad Anasta-*

<sup>1</sup> Cf. VAN DEN BOSCH, *o.c.*, p. 63 ss.; MOHRMANN, *Les dénominations*, p. 172 ss.

<sup>2</sup> Cf. VOELKL, *o.c.*, p. 118.

<sup>3</sup> CSEL 39, 23, 2.

<sup>4</sup> CSEL 29, 273, 22 ss.

<sup>5</sup> CSEL 39, 126, 9 ss.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 153, 2 s.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 233, 23 ss.

<sup>8</sup> Cf. VINCENT-ABEL, *o.c.*, II, p. 189.

sim, et 47, 1 (99): *quemadmodum missa facta fuerit de ecclesia, et itur ...ad Anastase...* Ce qui, d'autre part, n'est pas forcément en contradiction avec l'emploi, côte à côte, d'*ecclesia* et de *Martyrium* sous la forme de *ecclesia maior*. Égérie penche à ce genre de prolixité. Des constructions avec *id est* se présentent chez elle à plus de 120 endroits<sup>1</sup>.

Étant donné qu'Égérie n'emploie donc jamais le nom *basilica* pour le *Martyrium*, en raison peut-être du caractère probablement populaire de la tournure *ecclesia maior*, il est d'autant plus remarquable qu'à trois reprises elle emploie le mot lorsqu'il s'agit de la rotonde construite sur le Saint-Sépulcre. Il ne faut d'ailleurs pas perdre de vue que les trois fois se suivent de près et qu'il pourrait donc s'agir d'une itération inconsciente. Parlant des cérémonies liturgiques du dimanche dans l'église de l'*Anastasis*, elle écrit dans 24, 10 (73): *etiam thiamataria inferuntur intro spelunca Anastasis, ut tota basilica Anastasis repleatur odoribus*. Ici, *basilica* peut, en effet, signifier 'église', mais, par opposition à *spelunca*, le mot peut aussi bien signifier l'intérieur de l'église. La signification d'église est plus probable dans 25, 2 (74): *Cum autem coeperit episcopus venire cum ymnis, aperiuntur omnia hostia de basilica Anastasis*. Il suffit de comparer à 24, 1 (71) par exemple: *aperiuntur omnia hostia Anastasis* et 24, 9 (73): *Aperiuntur hostia omnia et intrat omnis multitudo ad Anastasim*.

Dans le texte suivant l'interprétation de *basilica* est beaucoup plus difficile. Dans 24, 8 (73) Égérie parle de la grande animation qui règne chaque dimanche matin près de l'église de l'*Anastasis*, avant la célébration des vigiles: *Septima autem die, id est dominica die, ante pullorum cantum colliget se omnis multitudo, quaecumque esse potest in eo loco, ac si per pascha, in basilica, quae est loco iuxta Anastasim, foras tamen, ubi luminaria pro hoc ipsud pendent. Dum enim verentur, ne ad pullorum cantum non occurrant, antecessus veniunt et ibi sedent. Et dicuntur ymni nec non et antiphonae, et fiunt orationes cata singulos ymnos vel antiphonas... Consuetudo enim talis est, ut ante pullorum cantum loca sancta non aperiantur*. Les opinions divergent sur le sens du mot *basilica* au début de cette citation. E. Wistrand<sup>2</sup> l'explique en disant qu'Égérie entend ici par *basilica* l'ensemble des édifices de l'*Anastasis* et l'atrium qui se trouve devant; le *foras tamen* qui suit sert de précision et indique qu'il s'agit de l'atrium. Pour rendre cette explication plausible, Wistrand assimile la préposition *iuxta* à *apud* ou à *in*, et traduit comme suit: 'Am Sonntag... versammelt sich die ganze Menge... in der Basilika, die dort bei der Anastasis steht, oder vielmehr

<sup>1</sup> Cf. VAN OORDE, *o.c.*, p. 114 ss.; SPITZER, *The epic Style*, p. 245, parle à ce sujet d'une mentalité '*id est*'.

<sup>2</sup> *Konst. Kirche*, p. 42 ss.

vor der Basilika'. Pétré, de son côté, voit dans la préposition *iuxta* le sens de 'à côté de, latéralement à', car, à son avis, Égérie entend par *basilica* l'atrium<sup>1</sup>. Nous retrouvons la même interprétation chez A. Bludau<sup>2</sup> et E. Dygve<sup>3</sup>. H. Leclercq<sup>4</sup> va même jusqu'à prétendre que, chez Égérie, *basilica* est synonyme d'*atrium*. Suivant J. Van den Bosch<sup>5</sup>, Égérie parle ici de 'la grande église à cinq nefs (ou le Martyrium) érigée par Constantin au Golgotha'.

Cette dernière interprétation nous paraît en tous cas erronée. En effet, Égérie dit formellement, qu'avant le chant du coq, les *loca sancta* sont fermés, et le *Martyrium* en fait partie. En outre, il n'y a aucun doute que la foule se rassemblait à l'extérieur (*foras*). En ce qui concerne les autres explications, on relève chez Égérie d'autres exemples où *tamen* a une valeur de restriction ou de correction, comme Wistrand l'interprète, par exemple 25, 2 (75): *intrat omnis populus, fidelis tamen, nam cathecumini non*, ou 19, 9 (63): *ad subito tantae tenebrae factae sunt, foras civitatem tamen ante oculos Persarum*. Le mot *iuxta* infirme pourtant cette thèse de Wistrand, car, partout ailleurs, cette préposition signifie chez Égérie 'à côté de, latéralement à', par exemple dans 3, 4 (40): *commorabantur iuxta montem illum*, 6, 1 (45) *iuxta mare*, 7, 4 (47): *iuxta latus montis*, 21, 2 (68): *iuxta puteum iacente lapidem*. Lorsqu'Égérie parle de l'église sur le Saint-Sépulcre, elle dit toujours *ad (in) Anastase*, par exemple 48, 1 (100): *sancta ecclesia, quae est ad Anastase*, 46, 6 (98): *post missa facta de ecclesia in Anastase*. L'emploi du mot *iuxta* plaide en tous cas en faveur de l'interprétation de Pétré. Le fait qu'Égérie ajoute tout de suite après *foras tamen*, n'y porte pas forcément atteinte. *Tamen*, en effet, a souvent chez elle, outre une fonction corrective, une fonction explicative, dans un sens qui rejoint celui de 'donc, en d'autres mots'. Signalons par exemple le 12, 8 (55): *Item de dextra parte ecclesiae, a foras tamen, accessimus*; ce qui précède vérifie nettement que les fidèles se trouvent à l'extérieur de l'église. On peut comparer ce texte à 25, 6 (75): *ea hora, qua incipit homo hominem posse agnoscere, id est prope luce, ante tamen quam lux fiat*; ici aussi il est difficile de parler d'un sens correctif.

L'explication de Pétré nous paraît, à tout prendre, la plus plausible, avec cette seule réserve, que nous ne traduirions pas *basilica* simplement

<sup>1</sup> *O.c.*, p. 195, note 4.

<sup>2</sup> BLUDAU, *o.c.*, p. 59.

<sup>3</sup> E. DYGVE, *Basilica discoperta. Un nouveau type d'édifice cultuel paléochrétien*, dans: Atti del IV congresso internazionale di archeologia cristiana, I, Roma 1940, p. 430.

<sup>4</sup> Art. *Liturgie de Jérusalem*, dans: DACL VII, c. 2376.

<sup>5</sup> *O.c.*, p. 70.

par 'atrium', mais que nous lui donnerions plutôt le sens un peu plus restreint de 'galerie à colonnes'.

Les trois fois qu'Égérie emploie *basilica*, le mot n'a donc qu'une seule fois la signification d'église.

Bien qu'Antonin préfère en général *basilica* à *ecclesia*, il y a toute raison de croire que les deux mots ont pour lui la même signification. Il appelle l'église de Sion, qu'Égérie désigne dans 39, 5 (92) du nom d'*ecclesia*, tantôt *ecclesia*, tantôt *basilica*, par exemple dans 165, 9 ss.: *A pede montis ipsius de fluvio ascendit nubes hora prima et... venit super Hierusolimam super basilicam, quae est in Sion* et dans 173, 18 ss.: *Deinde venimus in basilica sancta Sion... In ipsa ecclesia est...*

Un passage chez Antonin confirme que *basilica* peut, en effet, très bien vouloir dire une galerie à colonnes entourant un atrium ouvert, comme nous l'avons vu chez Égérie dans 24, 8 (73). *Basilica* n'y signifie pas une église du type classique de la basilique, dont la nef centrale est couverte, mais une galerie de colonnades entourant une cour non couverte et qui ressemble donc beaucoup à un atrium entouré de colonnades, comme on en voit souvent devant les basiliques<sup>1</sup>. Dans 178, 22 ss., Antonin dit notamment: *De Bethlem autem usque ad ilicem Mambre sunt milia XXIV, in quo loco iacent Abraham et Isaac et Iacob et Sarra, sed et ossa Ioseph, basilica aedificata in quadriporticus, in medio discopertus, per medio discurrit cancellus et ex uno latere intrant christiani et ex alio latere Iudaei*. Dygve<sup>2</sup> parle à ce propos de *basilica discoperta* et donne d'autres exemples de ce mode de construction. Chez Pierre Diacre<sup>3</sup>, nous retrouvons ce genre de sanctuaire non couvert: *Non longe autem ab Ebron ad passus trecentus in loco, qui dicitur Abramiri, est domus Iacobi, ubi ecclesia sine tecto constructa est*<sup>4</sup>. *Basilica* se présente aussi un certain nombre de fois dans la Vulgate, dans un contexte dont le sens est sans équivoque celui de 'cour intérieure' ou 'galerie à colonnade', par exemple 2 Ch. 4, 9: *Fecit etiam atrium sacerdotum et basilicam grandem et ostia in basilica, quae textit aere*; 2 Ch. 6, 13: *fecerat Salomon basim aeneam et posuerat eam in medio basilicae*. Le texte grec des Septante, à cet endroit, a ἀσλή.

Comme on le sait, *atrium* peut s'employer en latin dans le sens de 'maison, habitation', par exemple chez Ovide, *Met.* 1, 171 s., où il décrit l'habitation des dieux: *dextra laevaue deorum atria nobilium valvis*

<sup>1</sup> Cf. A. M. SCHNEIDER, art. *Atrium*, dans: RAC I, c. 888 ss.

<sup>2</sup> *O.c.*, p. 415 ss.

<sup>3</sup> CSEL 39, 110, 29.

<sup>4</sup> Pour *basilica discoperta* voir aussi: GRABAR, *o.c.*, I, p. 121 ss.; A. M. SCHNEIDER, *Basilica discoperta*, dans: Theologische Revue 44 (1948), p. 139 ss.; E. LANGLOTZ-FR. W. DEICHMANN, art. *Basilika*, dans: RAC I, c. 1239 et 1257.

*celebrantur apertis*. De même qu'on peut employer *basilica* dans le sens de 'atrium', on voit parfois le contraire: *atrium* employé dans le sens de 'sanctuaire, temple, église'. Il faut très probablement attribuer cet emploi à une influence biblique. Dans les Septante, on trouve à plusieurs reprises le mot *αὐλή*, lorsqu'il est question de l'habitation ou du temple de Dieu. On comprend assurément l'emploi de *αὐλή* lorsqu'il s'agit du temple à Jérusalem, étant donné que le parvis du temple était l'endroit par excellence où les fidèles se rassemblaient pour prier et sacrifier<sup>1</sup>. Dans les textes de la Vetus Latina, *αὐλή* 'parvis' du temple, se traduit encore par *aula*. Mais ce mot qui, en latin, faisait plutôt penser à 'palais' se présente parfois dans la Vulgate en des expressions comme *aula regis* ou *aula regia*, tandis, que pour 'cour du temple' on trouve *atrium*<sup>2</sup>, par exemple Ps. 28, 2: *Adorate Dominum in atrio sancto eius*, et Ps. 83, 2: *Concupiscit et deficit anima mea in atria Domini*. Saint Augustin parle de cette différence entre *atrium* et *aula* dans *Quaest. in Hept.* 2, 177, 9<sup>3</sup>: *Quam illi (Graeci) appellant αὐλήν, nostri aulam vocaverunt. Sed iam non atrium ipso nomine, sed domus regia significatur in lingua latina; apud Graecos autem atrium.*

*Atrium*, comme 'sanctuaire', ne s'emploie pas seulement dans la Vulgate. Dans *Ep.* 120, 8, 2<sup>4</sup>, saint Jérôme écrit à propos de la phrase: *et velum templi scissum est*, du récit de la Passion: *et cum historiae nobis velum scissum sit, ut ingrediamur atrium Dei, tamen secreta eius et universa mysteria... scire non possumus*. Dans les *Carmina Epigraphica*, 853, 6 ss<sup>5</sup>, nous voyons les lignes suivantes: *condidit hec d(omi)no cum coniuge templa Diusuirus... et in eterno locaverunt atria Chr(ist)o*, et 904, 9 ss.<sup>6</sup>: *Martyris hic s(anct)i Liberalis membra quiescunt... obtulit haec d(omi)no componens atria Florus*.

Il faut remarquer du reste que, dans la poésie chrétienne, le mot *aula* se présente régulièrement dans le sens d'église, sanctuaire<sup>7</sup>. Une des raisons en est peut-être, qu'on compare volontiers l'église à une bergerie. La poésie profane avait déjà emprunté au *αὐλή* grec le sens d'étable, comme on le voit chez Horace, *Ep.* 1, 2, 65 ss.: *Venaticus, ex quo tempore cervinam pellem latravit in aula, militat in silvis catulus*.

<sup>1</sup> Cf. F. VIGOUROUX, art. *Cour*, dans: DB II, c. 1077 ss.

<sup>2</sup> Cf. GOLDSCHMIDT, *o.c.*, p. 116.

<sup>3</sup> CSEL 28, 2, 213, 8 ss.

<sup>4</sup> CSEL 55, 491, 7 ss.

<sup>5</sup> Ed. F. Bücheler, vol. 1, Lipsiae 1895, p. 395.

<sup>6</sup> *Id.*, vol. 2, Lipsiae 1897, p. 418.

<sup>7</sup> Cf. GOLDSCHMIDT, *o.c.*, p. 115 ss.; MOHRMANN, *Les dénominations*, p. 173. Nous voyons la même chose dans le *Praeconium Paschale*: *et magnis populorum vocibus haec aula resultat* (cité d'après le texte établi par B. Capelle, dans: *Miscellanea Giovanni Mercati*, I, Città del Vaticano 1946, p. 225).

Dans la littérature chrétienne, *atrium* et *aula* s'emploient également pour désigner le ciel en tant qu'habitation de Dieu. Il est intéressant de remarquer qu'un autre terme fréquent pour désigner le ciel, *paradisus* notamment, se met, dans des textes ultérieurs, à partager avec *atrium* et *aula* le sens de 'parvis, cour d'entrée'<sup>1</sup>. Outre une influence par analogie, exercée par *aula* et *atrium*, l'emploi de *paradisus* dans ce sens provient sans doute aussi du fait qu'un atrium est encadré d'une galerie de colonnades. L'atrium servait souvent aussi de cimetière. Cette circonstance peut également avoir joué dans l'évolution sémantique du mot, car il arrivait qu'on nommât le terrain où se trouvait les tombeaux *παράδεισος*<sup>2</sup>. Au IV<sup>e</sup> siècle, Zénon de Vérone, dans *Tract.* 2, 63<sup>3</sup>, use de *paradisus* comme métaphore pour 'Église': *Denique illi (Iudaei) post mare ad eremum pervenerunt; nos post baptismum ad paradisum pervenimus*. Mais, dès le VIII<sup>e</sup> siècle, on voit *paradisus* dans le sens concret de 'parvis, cour d'entrée'. Chez Paul Diacre, *Hist. Lang.* 5, 31<sup>4</sup> on peut lire: *His diebus Donus Papa Romanae Ecclesiae locum qui Paradisus dicitur, ante basilicam beati apostoli Petri, candidis et magnis marmoribus mirifice stravit*. La majuscule dans ce texte laisserait supposer que *paradisus* était considéré comme un nom propre plutôt que comme un nom d'espèce. Nous voyons la même chose dans les textes suivants: le *Liber Pontificalis* I<sup>5</sup>, où il est dit que le pape Paul I<sup>er</sup> fit construire, sur le parvis de la basilique Saint-Pierre, une chapelle en l'honneur de la Sainte Vierge: *Fecit autem et in atrium... quod vocatur Paradiso, oraculum... in honore sancte Dei Genetricis Mariae*; dans les *Miracula Richarii*, 1, 10<sup>6</sup>, on désigne l'atrium de l'église dans la Centula gauloise par: *inter moenia, quae Paradisii nomine vocantur*. Dans d'autres textes, le mot a pourtant plutôt le caractère d'un nom d'espèce. Dans les *Annales Fuldenses*, ann. 882<sup>7</sup>, il est dit au sujet de la cour d'entrée de la basilique Saint-Pierre à Rome: *Quidam Gregorius nomine... in paradiso sancti Petri a suo collega occisus est*; dans le *Liber Pontificalis* II<sup>8</sup>: *in fronte paradisi iam fate aecclisiae principali musibo cuncta... restaurare decre-*

<sup>1</sup> Cf. H. LECLERCQ, art. *Basilique*, dans: DACL II, c. 589; F. ZOEFL, art. *Paradies*, dans: LThK VIII, c. 72 ss.; MLLM, p. 761.

<sup>2</sup> Cf. F. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942, p. 353; P. TESTINI, *Archeologia Cristiana*, Roma-Parigi-Tournai-New York 1958, p. 565, l'explique par le fait que l'atrium était parfois aménagé comme un jardin.

<sup>3</sup> PL 11, 519 A.

<sup>4</sup> MGH script. rer. Lang. et Ital., 541, 21 ss.

<sup>5</sup> Ed. L. Duchesne, Paris 1955, p. 465, 24 ss.

<sup>6</sup> *Acta Sanctorum Aprilis* 3, 449 E.

<sup>7</sup> MGH script. rer. Germ., 99.

<sup>8</sup> Ed. L. Duchesne, Paris 1955, p. 80, 27.

vit, et chez Alpertus Mettensis, *Episc. Mett.* 1<sup>1</sup>: *apud sanctum Petrum in paradyso... sepelitur*. Au XII<sup>e</sup> siècle nous le voyons employé pour l'atrium d'une église en Allemagne, dans la *Chron. Laureshamense*, ann. 948<sup>2</sup>: *paradisum totum plumbo operuit, pulpita ante portas eiusdem paradisi fabricavit*, et pour celui de l'église du Mont-Cassin, *Chron. Casinense* 3, 26<sup>3</sup>: *Fecit et atrium ante ecclesiam, quod nos Romana consuetudine paradysum vocamus*. Comme on le voit dans certains des textes cités, cet emploi de *paradisus*, contrairement à ce que laisse supposer la dernière citation, ne se limitait pas à Rome et à ses environs, chose confirmée par sa survivance en français dans le mot 'parvis'<sup>4</sup>.

Chez le prophète Isaïe, 56, 7, nous lisons ces paroles de Jahveh: *Quia domus mea domus orationis vocabitur cunctis populis*. Et, lorsqu'à Jérusalem, le Christ chasse les marchands du temple, il se réfère aux mêmes mots (*Mt.* 21, 13). 'Maison de prière, temple', qui se dit du temple Juif, peut aussi être un nom plein de sens pour un chrétien pour désigner l'église. Ce nom possède en outre le caractère sacré d'une expression biblique. Il est d'autant plus remarquable que ni le *οἶκος προσευχῆς* ou *προσευκτήριον* grecs, ni le *domus orationis* ou *oratorium* latins n'aient pu s'imposer comme termes vraiment techniques pour 'église' en général<sup>5</sup>. Quelle peut en être la raison? Pour *domus orationis* et *oratorium*, la rapidité avec laquelle les mots *ecclesia* et *basilica* se sont imposés à la faveur publique a certainement joué un rôle.

Pour en revenir à *oratorium*, il faut remarquer que si le mot n'a pu s'imposer comme expression durable pour 'église' sans plus, son développement s'est effectué dans une autre signification. En effet, à la longue, il est devenu un terme assez courant pour désigner un sanctuaire de dimensions en général assez réduites, qui n'était pas destiné à la prière et à la célébration des cérémonies liturgiques pour toute la communauté des fidèles, mais qui servait de chapelle commémorative, chapelle de couvent ou chapelle privée, réservée à un cercle restreint de fidèles<sup>6</sup>.

Alors que, chez Égérie, *oratorium* fait complètement défaut, nous le trouvons 6 fois chez Antonin. Il s'agit probablement de petites églises commémoratives ou de chapelles, contrairement à d'autres endroits

<sup>1</sup> MGH script. 4, 699, 5 ss.

<sup>2</sup> MGH script. 21, 390, 34.

<sup>3</sup> MGH script. 7, 718, 3 s.

<sup>4</sup> Cf. GAMILLSCHEG, *Et. Wörterb.*, p. 673; FEW VII, p. 614 ss.

<sup>5</sup> Cf. JANSSEN, *De oudste benamingen*, p. 111 ss.; MOHRMANN, *Les dénominations*, p. 156.

<sup>6</sup> Cf. H. STRAUB, art. *Oratorium*, dans: LThK VII, c. 1192 ss.

où il parle de *basilica*, par exemple 168, 14 ss.: *Domus Raab stat, quae est xenodochium et ipse cubiculus, unde deposuit exploratores, est oratorium sanctae Mariae*, 169, 13 ss.: *Non longe a civitate Hiericho est illa arbor, ubi ascendit Zachaeus videre Dominum, qui arbor, inclausus infra oratorium, ipsius per tectum foris dimissa est*; 184, 8 ss.: *ascendimus... in summum cacumen montis (Sina), in quo est oratorium modicum*. Parlant du mont Sinaï, Égérie dit dans 3, 3 (39): *In eo ergo loco est nunc ecclesia non grandis*. Dans 10, 9 (52), elle appelle une chapelle *ecclesia pisinna* et dans 12, 1 (53) de nouveau *ecclesia non grandis*. Chez Antonin, nous retrouvons *oratorium* dans 185, 22 ss. et 187, 11 ss.

Les dimensions réduites d'un *oratorium* se trouvent confirmées chez Eugippius, *Vita Sever.* 39<sup>1</sup>: *reliqua vero orationum tempora in parvo complebat oratorio*, et chez Grégoire de Tours, *Vitae Patr.* 11, 1<sup>2</sup>: *In hoc loco oratorium parvulum quodam modo fecit*.

La signification de 'chapelle' émerge nettement lorsque *oratorium* est une partie d'une église, comme on le voit chez Grégoire de Tours, *Glor. mart.* 14<sup>3</sup>: *Apud Toronicam vero urbem in oratorium atrii beati Martini... caecus quidam... lumen recepit*, dans le *Liber Pontificalis* I<sup>4</sup>, à propos du pape Hilaire: *Hic fecit oratoria III in baptisterio basilicae Constantinianae*, à propos du pape Grégoire III aussi<sup>5</sup>: *basilicam... in qua antea diaconia et parvum oratorium fuit*, et, au XI<sup>e</sup> siècle, chez Alpertus Mettensis, *Episc. Mett.* 1<sup>6</sup>: *apud sanctum Petrum in paradyso iuxta oratorium sanctae Mariae*. Saint Augustin l'emploie pour désigner une 'chapelle de couvent', dans *Ep.* 211, 7<sup>7</sup>. Il écrit à une communauté de religieuses: *In oratorio nemo aliquid agat, nisi ad quod est factum, unde et nomen accepit, ut, si aliquae etiam praeter horas constitutas... orare voluerint, non eis sint impedimento, quae aliquid ibi agere voluerint*. Il est clair que, chez Cassien, il signifie la même chose, *Inst.* 3, 7<sup>8</sup>: *Is vero, qui in tertia, sexta, vel nona, priusquam coeptus finiatur psalmus, ad orationem non occurrerit, ulterius oratorium introire non audet*. Dans les textes suivants, il y a également un rapport direct entre *oratorium* et couvent. Grégoire le Grand, dans *Ep.* 1, 54<sup>9</sup>, écrit au sous-diacre Pierre: *oratorium beatae Mariae, quod nuper in cella fratrum aedificatum est, ubi Marinianus abbas praeesse dinoscitur*. Victor

<sup>1</sup> CSEL 92, 56, 3.

<sup>2</sup> MGH script. rer. Mer. 1, 709, 25.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 498, 8.

<sup>4</sup> *Ed.* L. Duchesne, Paris 1955, p. 242, 6 s.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 419, 22 ss.

<sup>6</sup> MGH script. 4, 699, 5 s.

<sup>7</sup> CSEL 57, 361, 7 ss.

<sup>8</sup> CSEL 17, 41, 10 ss.

<sup>9</sup> MGH epist. 1, 1, 79.



Tunnennensis, dans sa *Chron.* 540<sup>1</sup> raconte: *Theodosius... totum paene palatium et maximam regiae urbis partem sua perfidia maculavit. Quae occasio cunctis paene haeresibus licentiam tribuit, ita ut... monasteria atque oratoria... construxissent.* Le *Concilium Matisconense*, ann. 581, chap. 2<sup>2</sup>, décrète: *ut nullus episcopus, presbyter, diaconus, clericus vel quicumque saecularis in monasteriis puellarum... habitare aut secretas colloctiones habere praesumant, nec extra saluatorium aut oratorium ulterius ingredi permittantur.* Dans la *Regula Benedicti* on voit plusieurs fois la même signification d'*oratorium*.

Dans les textes du VI<sup>e</sup> siècle qui suivent *oratorium* est distingué aussi de *basilica* ou *ecclesia*, et signifie tantôt sanctuaire de petites dimensions, tantôt église plus ou moins privée. D'abord Grégoire le Grand, *Ep.* 13, 19<sup>3</sup>, dans une lettre au sous-diacre Jean de Ravenne: *Indicavit etiam nobis quod quidam Exuperantius episcopus ausu temerario in diocesi ipsius oratorium construxerit eumque sine praecepti auctoritate contra morem praesumpserit dedicare missasque illic publicas celebrare non metuit.* Avitus, *Ep.* 6<sup>4</sup>, écrit à l'évêque Victorius: *Petisti... ut... indicarem utrum haereticorum oratoria sive basilicae ad usus possent nostrae religionis aptari... Istud quod de oratoriis vel basiliculis privatis interrogasti, perinde ut de ecclesiis eorum, difficile definitur.* Le *Concilium Agathense*, ann. 506, chap. 21<sup>5</sup> proclame: *Si quis etiam extra parochias... oratorium in agro habere voluerit, reliquis festivitibus ut ibi missas teneat propter fatigationem familiae iusta ordinatione permittimus, Pascha vero... non nisi in civitatibus aut in parochiis tenentur*, et le *Concilium Epaonense*, ann. 517, chap. 5<sup>6</sup>: *Ne presbyter territorii alieni sine conscientia sui episcopi in alterius civitatis territorio praesumat basilicis atque oratoriis inservire.*

Le lien étroit qui existe souvent entre *oratorium* et 'communauté monastique' semble même avoir abouti chez Grégoire le Grand à assimiler *oratorium* à *monasterium* 'cellules groupées', au point d'en faire des synonymes. Il suffit, en effet, de comparer les phrases suivantes: *Dial.* 2, 3<sup>7</sup>: *Cum sanctus vir diu in eadem solitudine virtutibus signisque succresceret, multi ab eo in eodem loco ad omnipotentis dei sunt servitium congregati: ita ut illic duodecim monasteria... construeret*, et *Dial.* 2, 8<sup>8</sup>: *vir sanctus... oratoria cuncta quae construxerat, substitutis praepositis adiunctis fratribus ordinavit et paucis secum monachis ablatis habitationem mutavit loci.* J. Van den Bosch<sup>9</sup> a fourni

<sup>1</sup> MGH a.a. 11, 199.

<sup>2</sup> Ed. J. D. Mansi, vol. 9, Graz 1960, p. 932.

<sup>3</sup> MGH epist. 2, 2, 386, 15 ss.

<sup>4</sup> PL 59, 224 A.

<sup>5</sup> Ed. J. D. Mansi, vol. 8, Graz 1960, p. 328.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 559.

<sup>7</sup> PL 66, 140 C.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 148 D.

<sup>9</sup> *O.c.*, p. 123 ss., avec bibliographie détaillée.

des preuves nombreuses qu'inversement *monasterium* peut prendre le sens de 'église'.

Parfois *oratorium* est remplacé par *oraculum*<sup>1</sup>. Grégoire le Grand, dans sa lettre au sous-diacre Jean, *Ep.* 13, 19, citée plus haut, poursuit ainsi: *Oraculum vero, quod incompetenti persona reppereris esse constructum, huic proprio te volumus episcopo... sine mora aliqua reformare*. Paul Diaque<sup>2</sup>, de son côté, emploie plusieurs fois *oraculum* de cette façon, parfois dans un contexte qui permet de traduire le mot par 'église' dans le sens général, sens qu' *oratorium* peut également avoir, par exemple dans *Hist. Lang.* 4, 46<sup>3</sup>: *oraculum sancti archangeli in monte Gargano situm*, et 5, 6<sup>4</sup>, où il est dit d'une église, désignée dans les lignes précédentes par *basilica*: *Veniet autem tempus, quando istud oraculum habebitur despectui et tunc gens ipsa peribit*. Il l'emploie dans le sens de chapelle privée dans 6, 58<sup>5</sup>: *intra suum quoque palatium oraculum domini Salvatoris aedificavit*. Le mot signifie 'chapelle', en tant que partie d'une église, dans le *Liber Pontificalis* I<sup>6</sup>: *Nam et infra ecclesiam beati Petri apostoli... noviter oraculum in honore sanctae dei genitricis... construxit iuxta oratorium beati Leonis papae*.

Cette question d'*oratorium* et d'*oraculum* nous ramène à un passage très discuté d'Égérie, le 3, 6 (40): *Nam cum ipse mons sanctus Syna totus petrinus sit... tamen deorsum prope radicem montium ipsorum... modica terrola est; statim sancti monachi pro diligentia sua arbusculas ponunt et pomariola instituunt vel arationes, et iuxta sibi monasteria*. Outre l'édition de Franceschini-Weber, que nous citons, les éditions de Heraeus et de Pétré ont la même leçon *arationes*<sup>7</sup>. Le manuscrit, qui date du XI<sup>e</sup> siècle, comporte néanmoins *orationes*, leçon reprise par Geyer dans son édition<sup>8</sup>. Dans ce cas, le mot devrait avoir le sens concret de l'*oratorium* ou *oraculum*, dont nous avons parlé. De fait, *oratio* se présente dans ce sens dans la littérature chrétienne<sup>9</sup>, ainsi que *προσευχή* en grec<sup>10</sup>. C'est sans doute

<sup>1</sup> Cf. RÖNSCH, *Sem. Beitr.*, I, p. 51; SVENNUNG, *Untersuchungen*, p. 521, note 1.

<sup>2</sup> Cf. ENGELS, *o.c.*, p. 221, note 1.

<sup>3</sup> MGH script. rer. Lang. et Ital., 135, 24.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 147, 3 ss.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 186, 3.

<sup>6</sup> Ed. L. Duchesne, Paris 1955, p. 465, 11 ss.

<sup>7</sup> Cette leçon a le suffrage de WÖLFFLIN, *o.c.*, p. 267, de BLUDAU, *o.c.*, p. 12, et de E. LÖFSTEDT, *Komm.*, p. 110 ss.

<sup>8</sup> ERNOUT, *Aspects*, p. 179, adopte *orationes*.

<sup>9</sup> Cf. C. MÜLLER, *Oratio-oratorium*, dans: *Donum Natalicium Schrijnen*, Nijmegen-Utrecht 1929, p. 717 ss.; MOHRMANN, compte-rendu de HÉLÈNE PÉTRÉ, *Éthérie*, p. 122; E. LÖFSTEDT, *Late Latin*, p. 147.

<sup>10</sup> Cf. G. J. M. BARTELINK, *Lexicologisch-semantic studie over de taal van de Apostolische Vaders*, Nijmegen 1952, p. 146.

dans ce sens que Sulpice Sévère emploie *oratio* dans *Chron.* 2, 41, 51: *Posteaquam omnes... in unum collecti sunt, fit partium secessio... Ecclesiam nostri optinent, Arriani autem aedem, tum de industria vacantem, orationis loco capiunt.* Nous avons pourtant l'impression que, chez Égérie, il faut lire *arationes*. Il est peu probable que chaque ermite se construisait une chapelle à côté de son ermitage, et encore moins que la communauté élevait plusieurs églises. En effet, à beaucoup d'endroits où Égérie parle des habitations d'ermites qu'elle a vues, elle spécifie qu'il n'existe qu'une seule église, autour de laquelle se groupent les ermitages, 3, 1 (39): *Pervenientes ad monasteria quaedam... nam et ecclesia ibi est cum presbytero*, 4, 6 (42): *ibi erant monasteria plurima... et ecclesia*, 4, 7 (42): *ubi monasteria sunt plurima et ecclesia*, 7, 7 (48): *ipse vicus ecclesiam habet et... monasteria plurima*. Un deuxième argument plaide en faveur de la leçon *arationes* 'lopins de terre arable'. De fait, dans ce passage, il est question de la culture de la terre peu fertile. Aussi poursuit-elle: *quasi ex ipsius montis terra aliquos fructus capiant, quos tamen manibus suis elaborasse videantur.*

Dans 19, 3 (61), Égérie raconte à propos de l'église d'Édesse: *Ecclesia autem, ibi que est, ingens et valde pulchra et nova dispositione, ut vere digna est esse domus Dei.* L'expression *domus Dei* n'est jamais devenue une véritable expression technique pour 'église', car, en tant qu'élément de la catéchèse et de la prédication chrétienne, il s'était chargé, dès le début, d'un sens spirituel qui avait ses racines dans la symbolique biblique<sup>2</sup>. Cette expression signifiait le plus souvent 'Église' ou 'communauté des fidèles'. Dans la Bible, il désigne souvent aussi le temple des Juifs. Nous retrouvons ce sens chez Égérie, dans 48, 2 (100): *dies... qua et sanctus Salomon consummata domo Dei, quam aedificaverat, steterit ante altarium Dei.* Dans 26 (77), elle emploie à cet effet le mot *templum*, comme Antonin le fait dans 171, 1. Dans 161, 14, ce dernier parle d'une *sinagoga*.

#### TOMBEAU ET MONUMENT FUNÉRAIRE

Pour le sens de 'tombeau, monument funéraire', nous trouvons, chez Égérie, plus de termes appartenant à l'idiome typiquement chrétien que de mots coutumiers de la langue profane. Chez Antonin c'est le contraire.

Égérie ne parle qu'une seule fois de *sepulchrum*, et encore s'agit-il probablement d'une influence biblique, 37, 8 (90): *ille locus de evangelio ubi petit corpus Domini Ioseph a Pilato, ponet illud in sepulchro novo.* Antonin

<sup>1</sup> CSEL 1, 95, 1 ss.

<sup>2</sup> Cf. J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954, p. 237 ss.; CONGAR, *o.c.*, p. 136 ss.; MOHRMANN, *Études*, II, p. 73 ss.; *Id.*, *Les dénominations*, p. 164 ss.

emploie le mot 6 fois. Chose curieuse pourtant, les 6 endroits sont si rapprochés qu'ils font penser à une répétition automatique, 176, 14 ss.: *ipsa muniuit basilicam et sepulchrum sancti Stephani et ipsa sepulchrum habet iuxta sepulchrum sancti Stephani. Inter sepulchra...*, et 190, 20 s.: *novem sepulchra, et super uniuscuiusque sepulchra pendent tormenta ipsorum.*

Dans 177, 11 ss., Antonin emploie *sepultura*, qui est apparenté à *sepulchrum*: *ager sanguinis, in quo sepeliuntur omnes peregrini. Inter ipsas sepulturas cellulas servorum dei.* C'est là un exemple des innombrables mots abstraits qui, à la longue, développeront un sens concret, processus qu'on voit souvent, surtout en latin tardif<sup>1</sup>. Au début de l'ère chrétienne et tout de suite après, *sepultura* avait encore son sens abstrait; mais, çà et là, il commença à se présenter dans des constructions telles que la voie vers un sens concret était frayée. Servius Sulpicius Lemonia Rufus écrit à Cicéron à propos de l'assassinat de son collègue Claudius Marcellus (Cic. *Ep.* 4, 12, 3): *Ab Atheniensibus, locum sepulturae intra urbem ut darent, impetrare non potui.* Et Cicéron lui-même, dans son *De nat. deor.* 1, 42, 119: *Ab Euhemero autem et mortes et sepulturae demonstrantur deorum*, ce qui fait dire à saint Augustin, dans *De cons. evang.* 1, 32<sup>2</sup>: *sed fuerit et Cicero Academicus incertior quam poeta, qui sepulchra deorum commemorare ausus est litterisque mandare.* *Sepultura* complètement concrétisé appartenait probablement à l'idiome des chrétiens, car il fait défaut chez les auteurs profanes. Tertullien l'emploie dans *De carnis resurr.* 48<sup>3</sup>: *Ipsum enim, quod cecidit in morte, quod iacuit in sepultura, hoc et resurrexit*, et dans la Vulgate, *Tb.* 4, 18, nous lisons: *Panem tuum et vinum tuum super sepulturam iusti constitue.* Cassien, dans *Coll.* 6, 1, 2<sup>4</sup>, raconte que différentes tribus se disputent des reliques: *ut... usque ad gladiatorum conflictum... sit eorum progressa contentio, dum pia inter se devotione decertant quinam iustius eorum sepulturam ac reliquias possiderent.* Au VI<sup>e</sup> siècle, on voit *sepultura* chez Eugippius *Vita Sever.* 40<sup>5</sup>: *Haec quippe loca... in tam vastissimam solitudinem redigentur, ut hostes... etiam mortuorum sepulturas effodiant.* Grégoire le Grand l'emploie fréquemment, parfois à côté de *sepulchrum*, comme dans *Dial.* 2, 34<sup>6</sup>, où il raconte que saint Benoît fit enterrer sa soeur défunte dans son monastère: *protinus misit ut eius corpus... in sepulchro, quod sibi ipse paraverat, ponerent. Quo facto contigit ut, quorum mens una semper in Deo fuerat, eorum quoque corpora nec sepultura separaret.* Le moins qu'on puisse dire c'est que

<sup>1</sup> Cf. E. LÖFSTEDT, *Late Latin*, p. 145 ss.

<sup>2</sup> CSEL 43, 31, 23 ss.

<sup>3</sup> CSEL 47, 99, 17 ss.

<sup>4</sup> CSEL 13, 153, 22 ss.

<sup>5</sup> CSEL 9, 2, 57, 19 ss.

<sup>6</sup> PL 66, 196 C.

le sens de *sepultura* est ici très proche de *sepulchrum*. On le retrouve régulièrement aussi dans des inscriptions chrétiennes; une de ces inscriptions de la Gaule Cisalpine<sup>1</sup> porte: *rogo et peto omnem clerum et cuncta fraternitatem ut nullus de genere vel aliquis in hac sepultura ponatur*.

On observe le même genre de glissement sémantique pour les mots abstraits *dormitio*, *quies*, *exitus* et *obitus*<sup>2</sup>, par exemple: *L. Atius Rufinus exitum fecit socre suae*<sup>3</sup>, *Iulius... recessit in pace... cui fratres obitum fecerunt*<sup>4</sup>.

*Sepultura* se présente une seule fois chez Égérie, dans un passage très commenté par les critiques. Lors de sa visite au mont Nebo, Égérie voit dans une église une surélévation du sol, qui fait penser à une tombe. Lorsqu'elle en demande la signification, ses guides lui répondent, 12, 2 (53): *Hic positus est sanctus Moyses ab angelis, quoniam, sicut scriptum est: 'sepulturam illius nullus hominum scit'; quoniam certum est eum ab angelis fuisse sepultum. Nam memoria illius, ubi positus sit, in hodiernum ostenditur; sicut enim nobis a maioribus, qui hic manserunt, ubi ostensum est, ita et nos vobis monstramus*.

D'abord, il faut préciser que l'Écriture, Dt. 34, 6, ne mentionne nulle part un enterrement par des anges. La Vulgate emploie le verbe *sepelire* à la troisième personne du singulier: *et sepelivit eum in valle terrae Moab contra Phogor: et non cognovit homo sepulchrum eius usque in praesentem diem*. Les Septante ont la forme *ἐθαψαν*, sans mention de sujet. Le texte de l'Écriture entend dire que personne ne connaît l'endroit où se trouve le tombeau de Moïse. Or, comme les guides d'Égérie cherchent à expliquer la tradition pieuse qui veut que le tombeau se trouve dans cette église, *sepultura* peut difficilement signifier pour eux 'tombeau', et ils auront donné au texte de l'Écriture l'interprétation suivante: 'parmi les hommes, personne ne sait comment il a été enterré'. Au lieu des mots *in hodiernum*, le manuscrit du texte d'Égérie a *in hodie non*. Si on donne à *memoria* le sens de 'tombeau' et non celui de 'monument funéraire', la négation *non* n'est pas possible. Déjà Geyer<sup>5</sup> s'en rendit compte et supprima le mot dans sa première édition. La conjecture *in hodiernum*, adoptée plus tard par Geyer, vient de Löfstedt<sup>6</sup>. Si toutefois, on donne à *memoria* la signification de 'monument funéraire', on peut garder la leçon du manuscrit, ce qui ne nous paraît pas impossible du tout. L'absence (*non ostenditur*) de tout monument se devine à la sobre description

<sup>1</sup> CIL 5, 2305.

<sup>2</sup> Cf. E. LÖFSTEDT, *Late Latin*, p. 146 s.

<sup>3</sup> CIL 8, 1213.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 21539.

<sup>5</sup> *Krit. Bem.*, p. 27 ss.

<sup>6</sup> *Komm.*, p. 217.

qu'en fait Égérie: *vidi locum modice quasi altiore tantum hispatii habentem quantum memoriae solent habere*<sup>1</sup>.

Dans une comparaison, Égérie parle incidemment d'un tumulus, dans le 13, 3 (56) notamment: *In eo ergo vico... est monticulus non satis grandis, sed factus sicut solent esse tumbae, sed grandes*. Le mot *tumba*, emprunté au grec, fit son apparition dans les textes chrétiens à partir de l'époque de saint Jérôme. Il est souvent employé comme synonyme de *sepulcrum*. Prudence, *Perist.* 11, 7 ss.<sup>2</sup>: *Plurima litterulis signata sepulcra loquuntur martyris aut nomen, aut epigramma aliquod. Sunt et muta tamen tacitas claudentia tumbas marmora, quae solum significant numerum*, Grégoire le Grand, *Hom. Ev.* 27, 9<sup>3</sup>: *Ad martyris tumbam consistimus*. Antonin de son côté, emploie le *tumulus* traditionnel, 179, 12 ss.: *Ibi enim iacet Golias in media via... Congeries petrarum, mons excelsus... quia consecratio est, quanticumque vel quotienscumque transierit, ternas lapides portantes et super ipsum tumulum iactantes*.

A la plupart des endroits où Égérie parle de tombeaux, elle emploie soit *martyrium*, soit *memoria*, deux termes que, dans un tel ordre d'idées, nous ne rencontrons jamais chez Antonin.

*Martyrium* est un des mots nombreux que, très tôt déjà, les chrétiens empruntèrent au grec. En latin, il s'employait presque exclusivement dans le sens de 'martyre'. Pour mieux comprendre l'emploi de ce mot chez Égérie, nous nous arrêterons un moment à cette signification<sup>4</sup>.

Le grec profane connaissait les mots *μαρτυρία* et *μαρτύριον*. Le premier était un terme juridique signifiant 'l'acte de témoigner' ou 'le témoignage rendu', et soulignait donc surtout l'aspect subjectif du témoignage. Le deuxième mot, au contraire, s'employait surtout pour une 'preuve' concrète, un 'document' tangible, et ne faisait pas spécialement partie de la terminologie juridique<sup>5</sup>. Le sens chrétien de 'témoignage de la foi consacré par la mort', c'est-à-dire le 'martyre', ne dérive pas de *μαρτύριον*,

<sup>1</sup> Voir aussi: C. WOLTERSTORFF, *Zu Peregrinatio Aetheriae* 12, 2, dans: Berliner Philologische Wochenschrift 38 (1918), p. 1241; ZIEGLER, *o.c.*, p. 173 ss.; PÉTRÉ, *Éthérie*, p. 44 ss. et p. 140, note 1; J. JEREMIAS, *Heiligengräber in Jesu Umwelt. Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu*, Göttingen 1958, p. 102. Jeremias appelle la suppression de *non*, par Geyer, un 'grober Missgriff'. Mais la supposition de Jeremias, suivant laquelle le relief du sol dont parle Égérie serait l'endroit où Moïse aurait été 'déposé' par les anges, nous paraît tout aussi erronée.

<sup>2</sup> PL 60, 533.

<sup>3</sup> PL 76, 1210 B.

<sup>4</sup> Pour des commentaires détaillés et la bibliographie consulter les études récentes: H. A. M. HOPPENBROUWERS, *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance*, Noviomagi 1961, *passim*; N. BROX, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, München 1961, *passim*.

<sup>5</sup> Cf. H. STRATHMANN, art. *Μάρτυς* etc., dans: WzNT IV, p. 480.

mais du sens que le Nouveau Testament donne à *μαρτυρία*. Dans les plus anciens documents chrétiens pourtant, on voit ce sens aussi bien à *μαρτυρία* qu'à *μαρτύριον*. C'est très probablement pour cette raison, et aussi parce que le latin avait pour 'témoignage' dans le sens général, le mot neutre *testimonium*, que la forme *martyrium* fut choisie. Ce mot devint un terme technique de la terminologie latine du martyr, tandis que l'idée du sens primitif de 'témoignage' s'effaça.

Un autre emploi, très concret, du mot grec *μαρτύριον*, nous intéresse cependant plus spécialement. Nous disions plus haut que, dans la langue profane, ce mot désignait surtout le témoignage tangible d'une chose concrète. Or, dans la Bible, l'Ancien Testament notamment, le mot s'emploie dans plusieurs passages pour désigner une chose qui est le témoignage d'un événement exceptionnel et en représente le souvenir tangible et durable. Dans *Gn.* 31, 44, il se dit par exemple du tas de pierres qui fut érigé à l'occasion du pacte entre Jacob et Laban, de même que dans *Jos.* 24, 27, il désigne la pierre que Josué érigea à Sichem comme témoignage permanent du pacte entre Dieu et le peuple juif. La Vulgate traduit chaque fois par *testimonium*.

Or, on sait que la tradition juive a influencé sur plus d'un point la tradition chrétienne et s'est perpétuée en elle. L'emploi du terme *μαρτύριον* le confirme. Non seulement les chrétiens en pèlerinage en Terre-Sainte visitaient les lieux innombrables qui gardaient le souvenir des événements de l'Ancienne Alliance et les considéraient comme des centres authentiques de dévotion chrétienne – les lieux qu'Égérie visite et ce qu'elle en dit en sont une preuve indéniable – mais ils adoptèrent aussi l'habitude juive de nommer *μαρτύριον* tout monument érigé sur ces lieux<sup>1</sup>.

Nous en voyons la confirmation dans le nom donné au lieu qui était pour les chrétiens le lieu saint par excellence: le lieu où le Christ fut enterré et où il ressuscita. Au début de ce chapitre, nous avons fait remarquer le flottement qui existe dans la dénomination des monuments commémoratifs près du Golgotha dans les textes du IV<sup>e</sup> siècle. Eusèbe de Césarée en particulier, qui, dans sa *Vita Constantini*, en parle à plusieurs reprises, emploie *μαρτύριον* de façon suivie. Il s'agit tantôt du tombeau du Christ, tantôt de l'église à coupole construite sur celui-ci; et même à d'autres endroits le mot semble s'appliquer à l'ensemble de ces monuments. Quoi qu'il en soit, dans plus d'un passage, on constate que, de toute façon, pour lui, *μαρτύριον* évoque en premier lieu l'idée de 'témoignage tangible, preuve tangible' et qu'il pense surtout au

<sup>1</sup> Cfr. GRABAR, o.c., p. 28 s. ; CHR. MOHRMANN, *Les dénominations*, p. 167 s.

tombeau du Christ lorsqu'il emploie ce mot: ce tombeau, en effet, du fait précisément qu'on le trouva vide, était une preuve tangible de la résurrection du Christ. Ainsi écrit-il, dans *Vita Const.* 3, 28<sup>1</sup>, au sujet de l'ouverture du tombeau: τὸ σεμνὸν καὶ πανάγιον τῆς σωτηρίου ἀναστάσεως μαρτύριον παρ' ἑλπίδα πᾶσαν ἀνεφαίνετο... τὴν τοῦ Σωτῆρος ἀνάστασιν μαρτυροῦμενον.

Du tombeau, le nom de μαρτύριον passa à l'église construite par Constantin, *ibid.* 3, 40<sup>2</sup>: σωτηρίου ἀναστάσεως ἐναργὲς ἀνίστη μαρτύριον, et *De laud. Const.* 11<sup>3</sup>: τὴν τε περὶ τὸ μαρτύριον τῆς σωτηρίου ἀθανασίας σπουδὴν.

Dans le texte d'Égérie on voit comment ce terme, d'abord réservé au point central de l'ensemble, le tombeau du Christ<sup>4</sup>, finit par désigner plus spécialement la monumentale basilique commémorative qu'Égérie appelle souvent *ecclesia maior*, et comment au Saint-Sépulcre on donna de préférence le nom d'Ἀνάστασις, soulignant par là la 'résurrection'<sup>5</sup>. Chez Égérie, on trouve le souvenir du nom primitif dans 25, 2 et 3 (75): *aperiuntur omnia hostia de basilica Anastasis, intrat omnis populus... intrat episcopus et statim ingreditur intra cancellos martyrii speluncae*. Ou bien le texte du manuscrit est corrompu, comme Geyer, qui supprime tout simplement *martyrii*, semble le croire, ou bien cela signifie qu'on appelait parfois encore le Saint-Sépulcre μαρτύριον, même au temps d'Égérie.

Le *martyrium* latin ne possédait pas le sens concret dont nous venons de parler: l'idée primitive de 'témoignage' et de 'preuve' s'était, en effet, affaiblie. C'est peut-être la raison pour laquelle, dans 30, 1 (82), Égérie se croit obligée d'expliquer *Martyrium*, nom de la basilique commémorative de Jérusalem. Nous reviendrons sur cette interprétation, d'ailleurs inexacte.

A côté du sens que nous venons de voir, μαρτύριον développa un sens secondaire. On n'élevait pas seulement des monuments commémoratifs et des sanctuaires sur des lieux qui avaient été témoin d'événements importants de l'histoire du salut; mais, comme pour le tombeau du Christ, on en construisait aussi sur les tombeaux de saints. Nous en voyons un exemple chez Égérie, dans 23, 10 (71): *iam propositi erat... ad Asiam accedendi, id est Efesum, propter martyrium sancti et beati apostoli Iohannis gratia orationis*.

Mais comme ces saints étaient souvent des martyrs, μαρτύριον ne tarda

<sup>1</sup> *Ed.* I. A. Heikel (GCS 7), Leipzig 1902, p. 90, 30 ss.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 94, 29 ss.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 225, 11.

<sup>4</sup> Cf. GRABAR, *o.c.*, I, p. 236.

<sup>5</sup> Cf. VINCENT-ABEL, *o.c.*, I, p. 190.



pas a prendre le sens de 'tombeau de martyr' ou 'sanctuaire élevé sur le tombeau d'un martyr'. Il ne faut pas oublier non plus que le même terme avait déjà le sens abstrait de 'martyre' et de 'mort par le martyre'. Cette circonstance contribua sans doute au développement sémantique dans un sens concret.

Il semble bien qu'Égérie ait vu plusieurs de ces tombeaux de martyrs, car elle en parle à maintes reprises. Nous avons déjà dit que, pour la basilique commémorative construite par Constantin à Jérusalem, elle emploie très souvent la dénomination grecque. Pour 'tombeau de martyr' et 'sanctuaire sur un tombeau de martyr', elle use de la même manière du terme grec, qu'elle entendait employer en Orient. On remarque d'ailleurs, dans son récit, que souvent elle faisait siennes les appellations grecques qu'elle saisissait au passage. On n'est pas toujours sûr que le *μαρτύριον* en question soit un sanctuaire indépendant ou une partie d'une église<sup>1</sup>. Dans les passages suivants, où il est question de saint Thomas, il s'agit probablement de ce dernier sens: 17, 1 (60): *Volui... accedere... ad martyrium sancti Thomae apostoli, ubi corpus illius integrum positum est... apud Edessam civitatem, ubi est ipsud martyrium* et 19, 2 (61): *statim perreximus ad ecclesiam et ad martyrium sancti Thomae*. Pour certains spécialistes qui ont essayé de dater l'ouvrage d'Égérie, la question de savoir si, dans la dernière phrase, la conjonction *et* est copulative ou disjonctive, était capitale<sup>2</sup>. A d'autres endroits encore, il faut comprendre *martyrium* comme une partie d'un sanctuaire, dans 20, 5 (65) par exemple: *Nam ecclesia... nunc et martyrium ibi positum est, id est sancti cuiusdam monachi nomine Helpidi*, et dans 23, 4 (70): *ecclesiam, in qua est martyrium*. Dans la plupart des cas cependant la signification exacte n'est pas claire, comme dans 23, 9 (70): *per singulas ecclesias vel apostolos nec non et per singula martyria, quae ibi plurima sunt*.

Dans les significations que nous venons de voir, le *martyrium* latin était à vrai dire inaccoutumé. En Occident, on parlait généralement dans ce cas de *memoria*. Il existe pourtant quelques textes où *martyrium* est employé de cette façon; mais ce n'est sans doute pas par hasard qu'ils ont trait à l'Orient. Saint Jérôme, *Vita Hilar.* 31<sup>3</sup>, raconte que l'ermite Antoine souhaite tenir secrète sa dernière demeure: *ne Pergamius, qui in illis locis ditissimus erat, sublato ad villam suam sancti corpore, martyrium fabricaretur*. Gaudence écrit dans *Serm.* 17<sup>4</sup>: *In ipsa enim maxima*

<sup>1</sup> Pour cette ambigüité du sens en général, voir: J. LASSUS, *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, Paris 1947, p. 128, note 2.

<sup>2</sup> Cf. PÉTRÉ, *Éthérie*, p. 54 et p. 163, note 3.

<sup>3</sup> PL 23, 45 C.

<sup>4</sup> PL 20, 965 A.

*Cappadociae civitate, quae appellatur Caesarea, ubi habent iidem beatissimi insigne martyrium.* Et, dans *Urbs Constantinopolitana nova Roma*<sup>1</sup>, nous lisons: *ecclesiam sive martyrium sancti Menae.* Dans ce dernier exemple, *ecclesia*, qui l'accompagne, trahit à notre avis l'emploi insolite de *martyrium* dans ce sens en latin. Seul saint Augustin, *De civ. Dei.* 22, 8<sup>2</sup> l'emploie sans que le texte se rapporte à l'Orient: *ecclesiam cotidie et in ea memoriam gloriosissimi Stephani frequentabant... die dominico mane, cum... loci sancti cancellos, ubi martyrium erat, idem iuvenis orans tenebat.*

Étant donné qu'au cours de son voyage en Orient, Égérie visita de nombreux *μαρτύρια* de martyrs et les entendit appeler ainsi, et que, d'autre part, comme Occidentale, le *martyrium* abstrait lui était familier, on comprend aisément que dans son esprit elle ait, à tort, associé le nom de la basilique commémorative près du Golgotha, *Μαρτύριον*, à l'idée de 'souffrance' et de 'martyre'. Dans 30, 1 (82), elle écrit notamment: *Propterea autem Martyrium appellatur, quia in Golgotha est, post Crucem, ubi Dominus passus est, et ideo Martyrio.*

Pour 'monument funéraire' ou 'sanctuaire commémoratif' d'un saint, les chrétiens de langue latine usaient volontiers du mot *memoria* qui, surtout en Afrique du Nord, semble avoir été le terme consacré<sup>3</sup>. Il s'employait parfois aussi dans la langue profane pour parler de la commémoration des morts; mais ce n'est que dans l'idiome des chrétiens qu'il prit les sens concrets dont nous avons parlé plus haut. Il n'est pas exclu qu'il s'agisse d'un développement sémantique spontané du latin, sans influence extérieure; mais nous croyons pour notre part que cette rénovation sémantique, comme beaucoup d'autres du vocabulaire chrétien, fut, pour le moins, stimulée par la langue biblique. Dans les Septante, les mots *μνημα* et *μνημεῖον* se présentent, en effet, souvent dans le sens de 'monument funéraire', sens que ces mots avaient d'ailleurs déjà en grec profane<sup>4</sup>. Saint Augustin se réfère formellement au grec, lorsque, dans *De cura pro mort.* 4<sup>5</sup>, il écrit: *Graeci μνημεῖον vocant, quod nos memoriam seu monumentum appellamus.*

Étant donné que *memoria* n'était pas directement associé à l'idée de martyre, le mot pouvait aussi bien vouloir dire un monument funéraire quelconque. Peut-être était-ce même la signification primordiale. Une

<sup>1</sup> *Geographi Latini Minores*, ed. A. Riese, Heilbronn 1878, p. 135, 6.

<sup>2</sup> CSEL 40, 610, 12 ss.

<sup>3</sup> Pour ce mot, voir par ex.; J. BRAUN, *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 2 vol., München 1924, I, p. 555 ss.; H. LECLERCQ, art. *Memoria*, dans: DACL XI, c. 296 ss.; W. N. SCHUMACHER, art. *Memoria*, dans: LThK VII, c. 264.

<sup>4</sup> Cf. O. MICHEL, art. *Μνησκειν* etc., dans: WzNT IV, p. 683 ss.

<sup>5</sup> CSEL 41, 630, 14 s.

inscription de Putéoles porte<sup>1</sup>: *In memoriam Isionis... cubiculum superiorem ad confrequentandam memoriam quiescentium sibi suisque et posteris eorum extruxerunt*. Et chez saint Augustin, on trouve *memoria* au sens général, dans *De cura pro mort.* 4<sup>2</sup>: *Sed non ob aliud vel memoriae vel monumenta dicuntur ea, quae insignite fiunt sepulcra mortuorum, nisi quia eos, qui viventium oculis morte subtracti sunt, ne oblivione etiam cordibus subtrahantur, in memoriam revocant et admonendo faciunt cogitari*.

C'est surtout en Afrique du Nord qu'on associait souvent *memoria* au martyre, comme chez saint Augustin par exemple, *De civ. Dei* 22, 8<sup>3</sup>: *ecclesiam cotidie et in ea memoriam gloriosissimi Stephani frequentabant*, chez Optat de Mileve, *Lib. 2*, 4<sup>4</sup>: *Ecce praesentes sunt ibi duorum memoriae apostolorum. Dicite si ad has ingredi potuit aut obtulit illic, ubi sanctorum memorias esse constat*. Il pouvait aussi désigner un reliquaie, comme chez saint Augustin dans *De civ. Dei* 22, 8<sup>5</sup>: *Memorati memoriam martyris... eiusdem loci Lucillus episcopus populo praecedente atque sequente portabat*, ou un cercueil, comme chez Théodose, *De Situ terrae sanctae*<sup>6</sup>: *Civitas Cersona... ibi dominus Clemens martyrizatus est. In mari memoriam eius cum corpus missus est*. En outre, il désignait parfois le mort lui-même, ou une relique. Dans une inscription en Afrique, on lit<sup>7</sup>: *Hic habentur memorie s(anctoru)m Pantaleonti Iunani e(t) comitu(m)*.

Pour en revenir au texte d'Égérie, nous voyons qu'outre *martyrium*, elle emploie souvent le *memoria* latin. Chose remarquable pourtant, le mot se réfère toujours, chez elle, à des personnages de l'Ancienne Alliance: 1, 1 (37): *Hic autem locus... iunctus est cum eo loco, quo sunt Memoriae concupiscentiae*, 5, 10 (44): *Vidimus... Memorias concupiscentiae*, 12, 2 (53): *Nam memoria illius (i.e. Moysis)... ostenditur*, 13, 1 (55): *memoriam sancti Iob*, 16 1 (58): *memoria Gethae, cuius nomen in libris Iudicum legimus*, 19, 18 (64): *memoriam Aggari*, 20, 8 (66): *memoriae Naor et Bathuhelis*, 20, 10 (67): *Nachor autem cum suis... transierunt... denique et memoriae illorum hic sunt*, 21, 4 (68): *memoriae Laban Siri, soceri Iacob*.

Il faut en conclure qu'elle emploie *martyrium* seulement pour les monuments commémoratifs chrétiens qu'en Orient elle a entendu dénommer ainsi. Mais, comme sur les tombeaux des personnages de l'Ancien Testament il n'y avait pas de constructions monumentales

<sup>1</sup> CIL 10, 2015.

<sup>2</sup> CSEL 41, 630, 8 ss.

<sup>3</sup> CSEL 40, 610, 12 s.

<sup>4</sup> CSEL 26, 38, 4 ss.

<sup>5</sup> CSEL 40, 605, 4 ss.

<sup>6</sup> CSEL 39, 143, 11 ss.

<sup>7</sup> CIL 8, 10505.

et qu'on ne les appelaient donc pas *μαρτύρια*, elle a recours à sa propre terminologie du latin chrétien.

Vers la fin du V<sup>e</sup> siècle, un autre terme pour 'monument funéraire' fait son apparition, surtout à Rome; il s'agit du mot *confessio*, qui partage avec *μαρτύριον* le sens de 'témoignage'<sup>1</sup>. En l'an 515, le pape Hormidas écrit aux évêques Ennodius et Fortunatus<sup>2</sup>: *imperatorii litteras porrigite cum tali allocutione: 'Salutat pater vester, deum cotidie rogans et confessionibus sanctorum apostolorum Petri et Pauli vestrum regnum commendans'*. Et Cassiodore, *Var.* 11, 2, 6<sup>3</sup>, de son côté, écrit: *Tenemus aliquid sanctorum apostolorum proprium... quando confessiones illas, quas videre universitas appetit, Roma felicius in suis sinibus habere promeruit.*

*Confessio* désigne souvent un reliquaire, comme il ressort du *Liber Pontificalis* I<sup>4</sup>, où il est dit du pape Hilaire (461-468): *Hic fecit... confessionem sancti Iohannis Baptistae ex argento*, et un peu plus loin<sup>5</sup>: *Oratorium sanctae Crucis: confessionem ubi lignum posuit dominicum... supra confessionem arcum aureum... coronam auream ante confessionem.*

Restent quelques expressions que nous ne rencontrons que chez Antonin.

Pour 'souvenir tangible, monument commémoratif' le latin profane emploie généralement *monumentum*, mot étymologiquement apparenté à *memoria* et qui, depuis toujours, désignait aussi bien un monument sur une tombe. Or Antonin, lorsqu'il parle de tombes, préfère ce mot profane au terme chrétien *memoria*. Testini<sup>6</sup> a remarqué une chose frappante à propos de la terminologie funéraire: c'est que, dans les inscriptions chrétiennes, le mot *monumentum* se présente surtout en Italie du Nord. Chez Antonin, *monumentum* se réfère souvent au tombeau du Christ, par exemple 165, 11: *super basilicam ad monumentum Domini*, 171, 4: *in qua adorantes monumentum Domini*, de même dans 171, 9 ss., 171, 17 ss. Il en va autrement dans les cas suivants, 166, 15: *monumentum Abisalon*, 170, 5: *monumentum Lazari*, 178, 13 ss.: *Hieronymus... monumentum sibi fecit*, 178, 16 ss.: *David ibi iacet... et Salomon... duo monumenta*, 178, 17 s.: *Nam et infantes, quos occidit Herodes, in ipso loco habent monumenta.*

Alors qu'Égérie, comme nous l'avons vu, est toujours prête à adopter

<sup>1</sup> Cf. J. BRAUN, *Der chr. Altar*, I, p. 549 ss.; H. LECLERCQ, art. *Confessio*, dans: DACL III, c. 2503 ss.; *Id.*, art. *Martyrium*, dans: DACL X, c. 2512; L. VOELKL, art. *Confessio*, dans: LThK III, c. 35 ss.; MOHRMANN, *Études*, I, p. 31 ss.; *Id.*, *Les dénominations*, p. 168.

<sup>2</sup> *Avellana Collectio* (CSEL 35), 514, 11 ss.

<sup>3</sup> MGH a.a. 12, 332, 2 ss.

<sup>4</sup> *Ed.* L. Duchesne, Paris 1955, p. 242, 6 ss.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 242, 11 ss.

<sup>6</sup> *O.c.*, p. 441.

les dénominations qu'elle a entendues en Orient, Antonin s'en tient beaucoup plus à sa propre langue.

A propos de sa visite à la ville de Clisma, Antonin relate dans 188, 13 ss.: *Infra civitatem ipsam Clisma intus in basilica vidimus locellos ligneos sanctorum patrum heremitarum ultra decem et octo*. Selon toute vraisemblance, il entend par ces *locelli lignei* des sarcophages en bois.

Pour l'emplacement ou la cavité où se trouvent les corps après l'enterrement, on emploie dans les inscriptions, et plus spécialement les inscriptions chrétiennes à Rome, le terme, assez général en soi, de *locus*<sup>1</sup>. On s'attendrait à trouver le même sens aux mots *loculus* et *locellus*, qui en dérivent. Mais, suivant les sources qui nous sont parvenues, ce n'est guère le cas.

Dans la terminologie funéraire, seul *loculus* se présente quelquefois, non pas dans le sens général de 'tombe', mais dans le sens plus restreint de 'sarcophage'. Un de ces rares exemples se trouve chez Pline, *Nat.* 7, 16, 75: *Manium Maximum et M. Tullium equites Romanos binum cubitorum fuisse auctor est M. Varro, et ipsi vidimus in loculis adservatos*. On voit parfois aussi *capulus*, *sarcophagus* et *solum* dans le même sens. Pour 'tombeau', sans plus, on employait souvent des noms plus éloquents, comme *sepulcrum* et *monumentum*.

Quant aux textes chrétiens, nous ne connaissons pas d'exemples datant des premiers siècles où *loculus* et *locellus* signifient simplement 'tombeau' ou 'cavité sépulcrale'. Les chrétiens préféraient, à n'en pas douter, des termes moins vagues et moins généraux. A cet effet, ils disposaient non seulement des termes profanes comme *sepulcrum* et *monumentum*, mais aussi de *memoria* qui leur appartenait en propre. Dans la Vulgate, nous voyons cependant le mot *loculus* dans le sens de 'cercueil', non pas, comme dans l'exemple de Pline, comme sépulture permanente, mais pour servir de moyen de transport. Dans *Gn.* 50, 23 ss., nous lisons, en effet, que Joseph chargea ses frères d'emporter ses ossements en Terre Promise si jamais, après sa mort, ils quittaient l'Égypte. Joseph mort, ses frères embaument donc son corps et le déposent dans un cercueil, de façon à pouvoir l'emporter plus tard: *Et conditus aromatibus, repositus est in loculo in Aegypto*. Dans l'Évangile de saint Luc, 7, 11 ss., on voit ce même terme pour parler du transport d'un mort: lorsque le Christ ressuscite le fils de la veuve, il touche la civière: *Et accessit et tetigit loculum*. Plus tard, on rencontre aussi le mot *locellus* dans le sens de 'cercueil', non pas comme sépulture permanente, mais comme moyen de transport, ainsi que nous l'avons vu dans l'exemple de l'Ancien

<sup>1</sup> Cf. KAUFMANN, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, Freiburg i. Br. 1917, p. 127 ss.; H. LECLERCQ, art. *Loculus, locus*, dans: DACL IX, c. 1935 ss.

Testament. Au VI<sup>e</sup> siècle, Eugippius, *Vita Sever.* 43<sup>1</sup>, écrit qu'on confectionne un cercueil pour Severinus qui vient de mourir, afin de pouvoir le transférer plus tard: *Quo sepulto... locellum ligneum paraverunt, ut... praedictoris imperata complerent.* Et chez Paul Diacre, *Hist. Lang.* 2, 11<sup>2</sup>, nous lisons: *Cuius corpus positum in locello plumbeo... Constantinopolim est perlatum.*

Dans l'Antiquité on n'avait cependant pas l'habitude de transporter les morts dans un cercueil: on ne s'y résolvait qu'exceptionnellement quand, par exemple, le défunt devait être transféré à un endroit très éloigné ou qu'un temps assez long s'écoulait entre le moment du décès et le jour de l'enterrement définitif. C'est la raison pour laquelle l'emploi de *loculus* et de *locellus*, dans le sens de 'cercueil', resta exceptionnel. En outre, dans la langue latine, la première idée que suggéraient ces mots, qui sont des dérivés de *locus*, était sans doute 'tombeau', dans le sens de 'lieu de repos définitif'. Le fait que le pluriel *loculi* s'employait souvent pour 'coffre' en tant que récipient en général, aura contribué à donner à *loculus* et *locellus* le sens plus spécial d'un tombeau en forme de sarcophage, sens que *locellus* a en effet chez Antonin.

Lorsque la coutume se répandit en Occident de partager des reliques de saints et de les déposer dans des reliquaires qu'on plaçait ou non sous un autel, *loculus* et *locellus* devinrent la dénomination de ces reliquaires. Nous reviendrons ailleurs sur ce point.

Dans certaines parties du territoire linguistique roman, le terme *locellus* pour 'cercueil' a subsisté: 'lucillo' par exemple, en espagnol, 'lucelo' en portugais, 'liselo' en dialecte padouan et 'luzyo' en wallon<sup>3</sup>.

Voici encore, pour finir, une expression que nous lisons chez Antonin, dans 190, 5 ss.: *Deinde veni Caesarea Philippi... In qua requiescit sanctus Pamphilus, sanctus Procopius, sanctus Cornelius, ex cuius lectu benedictionem tulimus.*

Le sens de *lectu* qui se présente d'abord à l'esprit du lecteur est évidemment 'lit'. Nous voudrions cependant, sous toute réserve d'ailleurs, attirer l'attention sur un autre sens possible, en suggérant qu'Antonin entend par *lectu* le tombeau de saint Corneille. Comme on le sait, dans l'Antiquité la mort était souvent comparée au sommeil, aussi bien chez les païens que chez les chrétiens<sup>4</sup>. Mais il y avait une différence essentielle dans leur manière de voir les choses. Dans la littérature profane,

<sup>1</sup> CSEL 9, 62, 9 ss.

<sup>2</sup> MGH script. rer. Lang. et Ital., 79, 7.

<sup>3</sup> Cf. K. GERNAND, *Die Bezeichnungen des Sarges im Galloromanischen*, Giessen 1928, p. 9 ss.; W. PÉE-G. WINNEN-J. RENSON, *De benamingen van de doodkist in Noord- en Zuid Nederland, Wallonië en de aangrenzende gebieden*, dans: *Taal en Tongval* 9 (1957), p. 97 ss.; REW, 5095; FEW V, p. 390 ss.

<sup>4</sup> Cf. A. C. RUSH, *Death and Burial in Christian Antiquity*, Washington D.C. 1941, p. 8 ss.

la mort est représentée comme un sommeil éternel. Ainsi, dans *Carm.* 5, 5 s., Catulle dit à Lesbie: *Nobis cum semel occidit brevis lux, nox est perpetua una dormienda*. Les chrétiens, au contraire, croyaient en la résurrection du corps et ne voyaient donc dans la mort qu'un sommeil temporaire. Pour les chrétiens, il faut assurément tenir compte aussi de l'influence de la langue biblique. Dans l'Ancien Testament, mais plus encore dans le Nouveau, on dit souvent d'un mort qu'il dort. Du fait que 'dormir' suggère aussitôt l'idée de 'se réveiller, se lever', il est naturel que les chrétiens, plus encore que les païens, emploient des termes qui identifient la mort au sommeil. Des expressions qui reviennent constamment sont: *dormire*, *dormitio*, *dormitorium*, *coemiterium*, *requiescere*. Si, en latin profane, le mot *lectus* s'emploie en connexion avec la mort, c'est seulement dans le sens de 'civière' ou de 'lit de parade', sens pour lequel nous trouvons aussi *lectica* ou *lectulus*. Tibulle dit par exemple, dans *Carm.* 1, 1, 60 s.: *Te teneam moriens deficiente manu. Flebis et arsuro positum me, Delia, lecto*. Dans les textes chrétiens pourtant, *lectus* prit aussi le sens de 'tombeau'. Il est vrai qu'il s'agit alors de textes d'une date assez tardive<sup>1</sup>. Nous n'en connaissons pas d'autres exemples de l'époque d'Antonin ou avant. C'est pourquoi nous n'avancions cette hypothèse qu'avec la plus grande réserve. Voici d'autre part quelques textes où il n'est pas toujours clair s'il s'agit d'un tombeau proprement dit ou d'un reliquaire. Dans la *Vita Trudonis*, du VIII<sup>e</sup> siècle, nous lisons dans le chap. 26<sup>2</sup>: *puer in ecclesiam intrare praevaluit et ante lectum piissimi patris se prosternens...* et dans le chap. 17 de la *Vita Hugberti* du même siècle<sup>3</sup>: *Deinde cotidie ad illius sancti sepulchro miracula coruscant celitus. Quem nos videntes et audientes ipsum cum strepitu resonantem...* Au X<sup>e</sup> siècle, Froumundus écrit dans *Ep.* 7, 4<sup>4</sup>: *ego quondam infirmatus apud Augustam civitatem in desperatione vite egrotabam... obligavi me voto, si convaluissem... ut singulis annis venirem ad lecta et patrocinia illorum sanctorum, qui ibi requiescunt*.

## RELIQUAIRE

Dans le deuxième chapitre, nous disions que la vénération des reliques avait une place importante dans la dévotion chrétienne. Rien d'étonnant donc à voir la richesse du vocabulaire chrétien en termes signifiant 'relique' ou 'reliquaire'. Pour ce dernier mot surtout, les textes du moyen âge présentent un choix extrêmement varié, dû probablement

<sup>1</sup> Cf. J. BRAUN, *Die Reliquiare*, p. 31.

<sup>2</sup> MGH script. rer. Mer. 6, 295, 11 ss.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 493, 14 ss.

<sup>4</sup> MGH epist. sel. 3, 84, 1 ss.

au foisonnement des créations artistiques de cette époque, qui contribua à la diversité des dénominations<sup>1</sup>. Parmi ces noms, il en est qui font explicitement allusion au contenu du reliquaire, comme *reliquarium* et *lipsanoteca*. Parce qu'un tombeau contenant le corps d'un saint et un reliquaire contenant une relique de saint sont choses comparables, on voit souvent des expressions signifiant 'tombeau' s'employer dans le sens de 'reliquaire', ainsi: *sarcophagus*, *sepulcrum*, *tumba*, *memoria*, *confessio*. Nous avons déjà cité des exemples des deux derniers chez saint Augustin et dans le *Liber Pontificalis*. La plupart des dénominations toutefois ne se rapportent pas directement à une relique ou à un tombeau. Ce sont des mots d'un caractère beaucoup plus général et plus neutre qui, en soi, ne signifient autre chose que le fait d'être des 'lieux de dépôt'. En fait, ces noms pouvaient servir à désigner n'importe quel récipient, ce qui en langue profane était bien le cas. Ainsi *capsa*, *capsula*, *capsella*, *vas*, *vasculum*, *vascellum*, *theca*, *phylacterium*, *arca*, *scrinium*, *locus*, *loculus*, *conditorium*, *repositorium*, *custodia*, *cista*, *coffinus*, mots qui n'ont pourtant pas tous été employés avec la même fréquence et la même persistance. Parmi eux, les plus anciens, suivant Braun<sup>2</sup>, sont *capsa*, *capsula* et *capsella* qui, à partir de 400 environ, ont été en usage pendant plusieurs siècles, soit tels quels, soit sous des formes dérivées de *capsea*, *caxia*, *caysia* et *cassa*.

Comme nous l'avons dit ailleurs, Égérie et Antonin parlent étonnamment peu de vraies reliques. Aussi ne devons nous pas nous attendre chez eux à une grande quantité ni à une grande variété de termes qui signifient 'reliquaire'. Chez Égérie, nous ne rencontrons qu'une seule fois le mot *loculus*, chez Antonin une fois *locellus* et deux fois *dolium*. Dans 37, 1 (88), Égérie écrit: *stant in giro mensa diacones et affertur loculus argenteus deauratus, in quo est lignum sanctum crucis*, et Antonin, dans 174, 18 ss.: *Vidi testam de homine inclausam in locello aureo ornatam ex gemmis, quae dicunt quia de sancta martyra Theodote esset, in qua multi pro benedictione bibunt et ego bibi*. Ces exemples montrent que l'assertion de Braun<sup>3</sup>, suivant laquelle *loculus* et *locellus* n'auraient pris le sens de 'reliquaire' qu'à partir du XI<sup>e</sup> siècle, doit être écartée comme insoutenable. Il y a même un passage chez l'auteur profane Pline, où *loculus* rappelle à tout le moins cette signification, *Nat.* 7, 20, 20: *Quorundam corpori partes nascuntur ad aliqua mirabiles, sicut Pyrro regi pollex in dextro pede, cuius tactu lienosis medebatur; hunc cremari cum reliquo corpore non potuisse tradunt, conditumque loculo in templo*.

<sup>1</sup> Cf. J. BRAUN, *Die Reliquiare*, p. 17 ss.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 40 ss.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 36.



Voici encore quelques exemples pris dans des textes chrétiens. Grégoire de Tours, *Vitae patr.* 15, 1<sup>1</sup>: *Celebratis igitur missis, cum capsulam reliquiarum in loculo cuperent collocare, exstitit capsula prolixior, nec recipi in loculum poterat*, et au IX<sup>e</sup> siècle, *Hist. mirac. beatae Rictrudis*, 1, 44<sup>2</sup>: *Antiquorum devotio eiusdem sanctae loculum auro et argento pretiosisque lapidibus satis decenter ornavit.*

Antonin emploie *dolium* dans 190, 13 ss.: *Emiza, ubi est caput sancti Iohannis baptistae, qui est missus in doleo vitreo, quem etiam infra doleum oculis nostris vidimus et adoravimus.* C'est là encore un terme neutre en soi, comme il y en a tant. Il était probablement très peu en usage. Dans son étude, très documentée par ailleurs, Braun du moins ne le mentionne pas. Nous n'avons d'ailleurs pu trouver d'autres textes où *dolium* ait rapport à des reliques. Les mots *vas*, *vasculum* et *vascellum*, qui partagent avec *dolium* le sens de 'vase', se présentent cependant dans différents textes, à partir du VI<sup>e</sup> siècle, dans le sens de 'cercueil', et à partir du XII<sup>e</sup> siècle dans celui de 'reliquaire'<sup>3</sup>. Le premier sens a longtemps persisté dans certaines parties du territoire linguistique roman<sup>4</sup>.

#### L'HABITATION DE L'ERMITE

Au début de ce chapitre, à propos de *basilica* et d'*ecclesia*, nous nous sommes contentés d'exposer succinctement les faits principaux concernant l'origine et le développement de ces termes. Des études approfondies, parues précédemment sur ce sujet, rendaient oiseux des commentaires détaillés de notre part. Il en va de même pour les mots *monasterium* et *cellula*, qui se présentent à plusieurs reprises chez Égérie et chez Antonin et qui désignent la demeure d'un ou de plusieurs moines.

En particulier le mot *monasterium*, que nous rencontrons dans les deux récits, a été l'objet de plusieurs études<sup>5</sup>. Il suffira donc de rappeler quelques faits importants. La vie monastique, qui a son origine en Orient, en Égypte notamment, commença sous la forme la plus rigoureuse: des ascètes, renonçant complètement au monde, menaient, loin de toute société, une vie solitaire dans une cellule. Au IV<sup>e</sup> siècle, cette

<sup>1</sup> MGH script. rer. Mer. I, 721, 17 ss.

<sup>2</sup> *Acta Sanctorum* 12 Maii 3, 109 A

<sup>3</sup> Cf. J. BRAUN, *Die Reliquiare*, p. 19.

<sup>4</sup> Cf. GERNAND, *o.c.*, p. 13 ss.; FEW XIV, p. 188 ss.

<sup>5</sup> Parmi les ouvrages récents pourvus d'une ample bibliographie, citons: L. TH. A. LORÉ, *Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii. With Reference to the Fourth and Fifth Century Monastic Literature*, Noviomagi 1955, p. 46 ss.; VAN DEN BOSCH, *o.c.*, p. 108 ss. On trouve un aperçu de la question chez TAGLIAVINI, *o.c.*, p. 334 ss. Pour *monachus*, terme apparenté, voir: J. LECLERCQ, *Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Age*, Romae 1961, p. 7 ss.

manière de vivre donna naissance à une forme moins rigide, lorsque plusieurs ascètes s'installèrent dans des cellules avoisinantes pour vivre une vie plus ou moins communautaire. Ils se soumirent au même règlement et à une direction commune, prenaient leurs repas en commun et se réunissaient pour le culte. Pour bien marquer, d'une part leur communauté, d'autre part leur renoncement au monde, ils entourèrent l'ensemble des cellules d'une enceinte. Lorsqu'enfin les cellules individuelles firent place à un logement sous un même toit, la véritable forme cénobitique de la vie monastique était atteinte. Dans la seconde partie du IV<sup>e</sup> siècle, le monachisme oriental fut introduit en Occident, surtout sous la forme du *coenobium*. C'est à cette époque aussi que nous voyons pour la première fois dans les écrits latins les mots, empruntés au grec, *monachus* et *monasterium*.

Ces différentes formes de la vie monastique et leur cadres différents se reflètent dans les termes *monachus* et *monasterium*. *Monachus* peut désigner un ermite vivant dans la plus stricte solitude et souligne alors la solitude. Mais le mot s'applique tout aussi bien à un cénobite et, dans ce cas, peut souligner qu'il vit entièrement et exclusivement pour Dieu; cet idéal crée entre plusieurs cénobites une unité spirituelle, qui se traduit, par exemple, dans le sens monastique de *fratres*. Cette dernière conception, qui veut que le sens véritable de l'état de *monachus* ne soit pas une question d'isolement physique, mais de détachement intérieur, se retrouve entre autres, chez saint Augustin.

Cette signification multiple de *monachus* entraîne naturellement des conséquences pour le sens de *monasterium*. Parfois le mot signifie une cellule parfaitement solitaire, parfois une cellule qui fait partie d'un ensemble, d'un *coenobium*; et ailleurs encore c'est le nom collectif de l'ensemble des cellules ou de la communauté formée par les ermites. Lorsque l'habitude d'une vie communautaire sous le même toit se répandit parmi les moines, *monasterium* prit le sens de 'couvent'. On comprend dès lors, qu'il n'est pas toujours facile de reconnaître dans un texte la valeur exacte du mot *monasterium*. Dans les textes qui décrivent les conditions de la vie chrétienne en Orient, *monasterium* s'applique souvent encore sans doute à la vie anachorétique. Mais ailleurs, ce terme latin a un sens collectif prépondérant et désigne généralement une agglomération de cellules ou l'habitation de plusieurs moines.

Chez Égérie, *monasterium* n'a pas, en général, le sens qui, en Occident, devint le sens le plus courant. Elle emploie le mot 24 fois. Le contexte laisse entendre qu'il s'agit le plus souvent d'ermites qui ont chacun une cellule isolée. Mais, comme à plusieurs reprises elle dit expressément

que leurs cellules se trouvaient dans le voisinage d'une église, il n'est pas exclu que ces ermites menaient une vie en quelque sorte communautaire; 3, 1 (39): *pervenientes ad monasteria quaedam susceperunt nos... monachi... nam et aeclesia ibi est cum presbytero*, 3, 4 (39): *occurrit presbyter veniens de monasterio suo... Occurrerunt etiam et alii presbyteri nec non etiam et omnes monachi, qui ibi commorabantur*, 3, 6 (40): *modica terrola est; statim sancti monachi... arbuscula ponunt... et iuxta sibi monasteria*, 4, 6 (42): *ibi erant monasteria plurima... et ecclesia*, 4, 7 (42): *ubi monasteria sunt plurima et ecclesia*, 7, 7 (48): *ipse vicus ecclesiam habet et... monasteria plurima*, 11, 2 (52): *inter ecclesiam et monasteria* et quelques expressions semblables dans 15, 6 (58), 21, 3 (68), 23, 2 (69) et 23, 4 (69). Cette vie en commun ressort encore plus clairement de 23, 3 (69), où elle parle de son amie Marthana: *haec autem monasteria aputacticum seu virginum regebat*. Deux endroits laissent présumer que le singulier *monasterium* signifie une 'communauté d'ermites': 9, 2 (49): *Ipse autem sanctus episcopus ex monacho est; nam a pisinno in monasterio nutritus est*, et 23, 4 (70): *Propterea autem murus missus est ad custodiendam ecclesiam propter Hisauros... ne forte conentur aliquid facere circa monasterium, quod ibi est deputatum*. Il s'agit indubitablement d'ermitages isolés dans les cas suivants, 19, 4 (62): *alios longius de civitate in secretioribus locis habentes monasteria*, 16, 2 (58): *in ipsa valle vidimus monasterium cuiusdam, fratris nunc, id est monachi. Tunc ego... requirere cepi, quae esset haec vallis, ubi sanctus... monasterium sibi fecisset*, et 20, 5 (65) ss.: *omnes monachos... etiam et illos maiores, qui in solitudine sedebant, quos ascites vocant... mox de nocte petierunt heremum et unusquisque eorum monasteria sua, qui ubi habebat*.

L'emploi de *monasterium* est extrêmement surprenant dans 7, 2 (47): *Sunt ergo a Clesma... usque ad Arabiam civitatem mansiones quattuor per heremo, sic tamen per heremum, ut cata mansiones monasteria sint cum militibus et prepositis, qui nos deducebant semper de castro ad castrum*. Les mots *cum militibus et prepositis* font qu'on se demande ce qu'Égérie peut vouloir dire exactement par *monasteria*. Il faut naturellement tenir compte d'une éventuelle coquille. Il est très curieux, en effet, que le ms du XI<sup>e</sup> siècle, qui a servi à notre édition, n'ait une leçon différente du mot *monasterium* qu'à ce seul endroit; car on y lit non pas *monasteria*, mais *manasteria*. L'orthographe *ma-* de la première syllabe peut avoir été occasionnée par la première syllabe du mot *mansiones* qui le précède immédiatement. Mais n'est-il pas aussi plausible que, dans le texte original, il y ait eu un tout autre mot, qui, à cause d'une abréviation peu lisible par exemple, ait donné *manasteria* dans le manuscrit?

Admettons pourtant que *monasteria* soit la vraie leçon. Mais dans ce cas, il est peu probable que le mot ait le sens chrétien de 'ermitage'.

Dans le texte d'Égérie, il y a quelques autres passages où la préposition *cum* coordonne des substantifs, ainsi 3, 1 (39) : *nam et ecclesia ibi est cum presbytero*, 16, 6 (59) : *ita tamen ut lapis cum corpore non moveretur in alio loco*, 19, 1 (59) : *Nam et ecclesia cum episcopo... habet*. Chaque fois pourtant, il se trouve que le lien que ce *cum* met entre les substantifs n'est pas fortuit. Nous avons donc l'impression qu'il ne faut pas traduire *monasteria cum militibus et prepositis* par 'ermitages avec des soldats et des commandants'. *Monasteria* ne peut être ici qu'un synonyme de *castra* ou *stationes*. Plus loin d'ailleurs, là où Égérie raconte en détail son voyage entre Clesma et l'Arabie, nous lisons : *Nam castrum ibi est nunc habens prepositum cum milite, qui ibi nunc presidet pro disciplina Romana*.

Comment pourtant expliquer que ce mot typiquement chrétien ait ici une acception si profane. Dans les textes latins, on ne trouve pas d'autres exemples de *monasterium* dans le sens que nous venons de dire. Reste une autre hypothèse, toujours en admettant que *monasteria* soit la vraie leçon, c'est que nous avons affaire ici à une variante populaire du sens, qu'Égérie a recueillie pendant son voyage dans cette contrée. Il est possible qu'en partant de l'idée de 'solitaire, seul' qui, pour un usager de la langue grecque plus que pour un latin, s'attachait au mot *monasterium*, on soit arrivé au sens de 'poste éloigné'. En outre, la ressemblance entre un groupe de cellules, retranchées du monde extérieur, et un camp militaire, le fait d'être enclos, entre autres choses, a peut-être contribué à ce transfert d'appellation. Qu'une ressemblance extérieure entre deux choses en fait très différentes puisse conduire à la transmission d'un nom, du domaine chrétien au domaine profane et vice-versa, se vérifie dans un cas qui montre beaucoup d'analogie avec celui-ci. En langue tchèque notamment, le mot 'kostel', qui signifie 'église', vient du latin *castellum*. La population serait arrivée à cette dénomination parce qu'elle voyait une ressemblance extérieure entre les fortifications militaires et les églises qui, dans leur pays, étaient entourées de murs<sup>1</sup>.

Chez Antonin, *monasterium* a une signification différente de celle que lui donne Égérie. Cette signification est plus conforme à l'emploi qu'on en fait généralement en Occident. Chez lui, *monasterium*, à une exception près, n'est jamais l'ermitage d'un seul moine, chose que nous voyons presque toujours chez Égérie. Alors que celle-ci fait ressortir l'isolement de chaque ermitage en parlant au pluriel de *monasteria*, même quand,

<sup>1</sup> Cf. KRETSCHMER, *o.c.*, p. 545; H. F. SCHMID, *Zur Geschichte der Bedeutungsentwicklung westslavischer Lehnwörter für Institutionen der lateinisch-germanischen Kultur*, dans : Streitberg-Festgabe, Leipzig 1924, p. 326 ss.; P. SKOK, *La terminologie chrétienne en Slave : l'église, les prêtres et les fidèles*, dans : Revue des études slaves 7 (1927), p. 177 ss.; TAGLIAVINI, *o.c.*, p. 276 ss.

selon toute vraisemblance, elle parle de moines qui se sont groupés, le singulier a généralement chez Antonin un sens collectif, et son *monasteria* signifie plusieurs *coenobia*: 160, 11: *Civitas honesta, monasteria bona*, 168, 8 s.: *monasterium... sancti Johannis grande valde, in quo sunt xenodochia duo*, 174, 18: *Ibi est monasterium feminarum*, 178, 20: *monasterium muro cinctum, in quo est multitudo monachorum congregata*, 181, 10: *monasterium puellarum*, 184, 1 s.: *qui fons inclusus est intra monasterium, quod monasterium circumdatum muris munitis*, 185, 9: *doleos exinde plenos habent in monasterio*, 186, 17: *pro custodia monasteriorum et heremitarum*. Le 173, 10 s. est le seul endroit où *monasterium* signifie 'cellule, habitation d'un seul moine': *Ascendimus in turrem David... magna valde, in qua sunt monasteria in cenaculis singulis*.

Parfois il fait d'ailleurs une distinction formelle entre *monachus* et *heremita*, comme dans 183, 17: *multitudo monachorum et heremitarum*. Dans 175, 1 s., il met en évidence la communauté que forment les moines: *in basilica sanctae Mariae, ubi est congregatio nimia monachorum*.

Nous rencontrons 6 fois *cellula* chez Antonin. Il entend par là la demeure particulière d'un seul ascète, homme ou femme. On ne distingue pas toujours bien s'il s'agit d'ermite ou de cénobite. Par exemple 167, 19 ss.: *In illa ripa Iordanis est spelunca, in qua sunt cellulae cum septem virgines, quae ibi infantulae mittuntur, et dum aliqua ex ipsis mortua fuerit, in ipsa cellula sepelitur et alia cellula inciditur*, 170, 9 s.: *vidimus mirabilia multa et cellula, ubi fuit inclausa vel iacet sancta Pelagia in corpore*, 177, 11 s.: *Inter ipsas sepulturas cellulas servorum dei*, 184, 15 s.: *In quo per circuitum cellulae multae servorum dei*.

*Cella* avait déjà en latin profane plusieurs significations qui toutes avaient en commun l'idée de 'local, petit et isolé'. Les significations principales sont: 'office, appartement des esclaves, salle de bains, monument funéraire' et 'local dans un temple où se trouve l'image du dieu'. Dans l'idiome des chrétiens, *cella* signifiait surtout 'chapelle commémorative sur un tombeau' et 'habitation d'un moine'. Le diminutif *cellula* prit presque exclusivement la seconde signification<sup>1</sup>.

Les premiers exemples que nous trouvons de *cella* signifient 'chapelle commémorative sur un tombeau'. Voici une inscription du III<sup>e</sup> siècle, qui nous vient de l'Afrique du Nord<sup>2</sup>: *Aream at sepulchra cultor verbi contulit et cellam struxit suis cunctis sumptibus. Ecclesiae sanctae hanc reliquit memoriam*. Nous retrouvons cette signification de *cellula* chez Grégoire

<sup>1</sup> Voir pour *cella* et *cellula*: F. W. DEICHMANN, art. *Cella*, dans: RAC II, c. 924 ss.; E. FEHRENBACH-H. LECLERCQ, art. *Cella*, dans: DACL II, c. 2870 ss.; LORIE, *o.c.*, p. 47 ss.; VAN DEN BOSCH, *o.c.*, p. 128 ss.

<sup>2</sup> CIL 8, 9585.

de Tours entre autres, *Hist. Franc.* 2, 14<sup>1</sup>: *Qui cum virtutes assiduas ad sepulchrum eius fieri cerneret, cellulam, quae super eum fabricata fuerat, videns parvulam, indignam talibus miraculis iudicavit.* Mais ce n'étaient probablement pas les termes favoris pour cette signification. Aux premiers siècles surtout, les chrétiens préféraient *memoria*.

*Cella* peut aussi signifier chapelle en général, comme le montre le passage suivant du Pseudo-Eucher, *De Situ Hierosol.* 11<sup>2</sup>: *praesepe Domini exornatum insuper argento atque auro fulgenti cella ambitur.*

En Occident, on employait beaucoup moins *monasterium*, et cela dès le début, pour désigner l'habitation d'un seul moine, qu'il s'agisse d'une cellule parfaitement isolée ou que cette cellule ait fait partie d'un *coenobium*. La signification principale du mot devint très vite 'habitation de plusieurs moines', signification qu'il a gardé tout au long des siècles. Les emprunts grecs de la langue chrétienne, surtout lorsqu'ils désignent une chose concrète, ont en général fait preuve d'une longévité remarquable. Plus tard cependant, à partir de l'époque carolingienne, *monasterium* le disputa à *claustrum*, mot qui, avec lui, survit dans plusieurs langues occidentales.

Pour le mot 'ermitage' on eut recours aux mots de provenance latine. Ainsi, chez saint Augustin, voyons-nous quelquefois *casa* et *habitaculum*. Ce dernier se présente aussi, çà et là, chez Cassien. Plus tard *clausum* et *clusum* s'y ajoutent. Mais la diffusion la plus grande et la plus grande viabilité échurent, dès le IV<sup>e</sup> siècle, aux mots *cella* et *cellula*. Comme *monasterium* d'ailleurs, ils n'eurent pas tout de suite une signification unique. Et parce que, avec *monasterium*, ces mots se rapportaient à la vie monastique, ils étaient par la même occasion susceptibles de s'influencer mutuellement. C'est ainsi que *cella* et *cellula* prirent parfois le sens de 'habitation pour plusieurs moines'<sup>3</sup>. Grégoire le Grand écrit dans *Dial.* 2, 9<sup>4</sup>: *Quodam die dum fratres habitacula eiusdem cellae construerent*, et Eugippius dans *Vita Sever.* 19, 1<sup>5</sup>: *Batavis appellatur oppidum inter utraque flumina... ubi beatus Severinus cellulam paucis monachis solito more fundaverat.* Dans la *Regula Benedicti* 22<sup>6</sup> *cella* signifie le 'dortoir': *Si potest fieri, omnes in uno loco dormiant; sin autem multitudo non sinit, deni aut vicieni... Candela iugiter in eadem cella ardeat usque mane.*

<sup>1</sup> MGH script. rer. Mer. 1, 63, 17 ss.

<sup>2</sup> CSEL 39, 127, 22.

<sup>3</sup> Cf. VAN DEN BOSCH, *o.c.*, p. 131.

<sup>4</sup> PL 66, 154 A.

<sup>5</sup> CSEL 9, 39, 4 ss.

<sup>6</sup> Ed. C. Butler, Freiburg i. Br. 1935, p. 57.

Au cours du IX<sup>e</sup> siècle, on voit le mot *monasterium* devenir la dénomination de l'église<sup>1</sup>. Ce développement n'est nullement surprenant. Comme un monastère se rattachait toujours à une église, le nom *monasterium* a facilement pu passer du monastère à l'église qui en faisait partie. Il se pourrait d'ailleurs que ce développement de *monasterium* ait été facilité par *cella*, si étroitement lié à *monasterium*, et qui, outre 'cellule' et 'couvent', pouvait signifier 'chapelle'. Nous signalons à ce propos un texte du XI<sup>e</sup> siècle où *monasteria* présente nettement le sens de 'chapelles', dans le *Liber Pontif. Eccles. Ravenn.* 2 (*Vita sancti Maximiani* 2) d'Agnelus<sup>2</sup>: *Ad latera vero ipsius basilicae monasteria parva subiunxit, quae omnia novis tessellis auratis simulque promiscuis aliis calci infixis mirabiliter apparent.*

Nous ne voulons pas terminer ce chapitre sans dire en quelques mots ce que le texte d'Égérie et d'Antonin nous apprend.

Pour les dénominations d'église, on constate une différence marquée entre les deux auteurs. Égérie, en effet, emploie surtout le mot *ecclesia*, même pour l'église de Jérusalem que Constantin fit construire et à laquelle, comme à d'autres églises qu'il fit construire, on donne de préférence le nom de *basilica*. Il semble bien que le terme *basilica* lui soit peu familier. Cela explique sans doute pourquoi, sur les trois fois que nous voyons le mot chez elle, il a deux fois les sens inattendus de 'intérieur' et de 'galerie à colonnes'. Bien qu'Antonin emploie plus souvent *basilica* qu'*ecclesia*, les deux mots ont pour lui le même sens. Une fois aussi Égérie emploie à bon escient l'expression *domus Dei*. Chez Antonin nous trouvons plusieurs fois *oratorium* qui, conformément au développement ultérieur du mot, indique une petite église ou une chapelle. Égérie n'emploie pas ce mot, mais les expressions *ecclesia non grandis* et *ecclesia pisinna*.

Les vocables qu'Égérie et Antonin emploient pour désigner les 'monuments funéraires' sont également très différents. Alors qu'Égérie emploie presque toujours des termes chrétiens, les mots qu'Antonin choisit ont, au contraire, un caractère plutôt profane. Comme termes non chrétiens nous voyons chez Égérie *sepulchrum* et *tumba*, chacun une fois. Ailleurs, elle parle toujours de *martyrium* et de *memoria*. Elle emploie *martyrium* dans certaines significations concrètes que le mot n'avait pas en latin, mais que le *μαρτύριον* grec possédait. C'est d'abord le sens de 'témoignage tangible, monument commémoratif', que nous retrouvons chez elle dans *Martyrium* comme appellation de la basilique commémo-

<sup>1</sup> Cf. VAN DEN BOSCH, *o.c.*, p. 123 ss.

<sup>2</sup> PL 106, 606 C.

rative du Saint-Sépulcre. Les chrétiens de langue grecque pouvaient user du même vocable pour parler du tombeau ou du sanctuaire d'un saint ou d'un martyr. *Martyrium*, en effet, a plusieurs fois ce sens chez Égérie. Mais bien qu'on voie clairement qu'elle l'emploie comme elle l'a entendu faire en Orient, elle persiste à interpréter le mot à partir du *martyrium* latin et, à tort, le rattache en première instance à l'idée de 'souffrance' et de 'martyre'. C'est clair surtout lorsqu'elle croit devoir expliquer le nom de la basilique commémorative de Jérusalem. Pour les tombes sur lesquelles il n'y avait pas de construction monumentale, celles des personnages de l'Ancien Testament notamment, et qu'en Orient on n'appelait pas *μαρτύρια*, Égérie emploie toujours le *memoria* spécifiquement latin.

Dans cet ordre d'idées, les mots qu'Antonin choisit sont très différents, d'un caractère beaucoup plus profane. Pour 'tombeau de martyr', on voit chez lui un certain nombre de fois *sepulchrum* et une fois *monumentum*. Il emploie aussi plusieurs fois *monumentum* pour le tombeau du Christ et celui de personnages de l'Ancien Testament. Une seule fois il appelle les tombeaux des saints ermites des *locelli*. *Sepultura*, qu'il n'emploie qu'à de rares endroits, appartient probablement aussi à l'idiome chrétien. Un autre mot pour 'tombeau', qui n'est entré en usage qu'assez tard, est *lectus*. Il n'est d'ailleurs pas certain que ce soit effectivement le sens que lui ait conféré Antonin.

Conformément aux données récoltées dans le deuxième chapitre, il n'est pas étonnant qu'il ne soit que rarement question de reliquaires. Chez Égérie, on trouve une fois *loculus*; chez Antonin, une fois *locellus* et deux fois *dolium*, mot qui ne se présente que rarement dans cette signification. Il est remarquable que pour ce sens les deux auteurs emploient des mots si profanes.

La terminologie se rapportant à l'habitation des moines est également différente chez les deux. Égérie entend presque toujours par *monasterium* la cellule d'un seul moine. Tout ce qu'on peut dire, c'est que le pluriel *monasteria* se rapporte probablement à une certaine forme de vie communautaire, car le contexte laisse souvent entendre que ces cellules se trouvent groupées autour d'un sanctuaire. Antonin, au contraire, emploie *monasterium* dans le sens qui est devenu le plus habituel en latin, celui de nom collectif désignant l'habitation commune de plusieurs moines. Lorsqu'il parle de l'hermitage d'un seul moine, il emploie le mot *cellula*; cela aussi correspond à ce que nous voyons chez un grand nombre d'auteurs latins. Une chose remarquable toutefois est la distinction formelle qu'il fait parfois entre *monachus* et *heremita*. Il faut sans doute chercher la raison de l'emploi différent de *monasterium* chez



les deux auteurs dans le temps qui les sépare. Mais Égérie n'a-t-elle pas, en outre, été influencée par l'emploi de *μοναστήριον* en Orient? Il est certain qu'elle a été sujette à de telles influences, lorsqu'on voit la manière dont elle emploie *martyrium*.

Bien qu'Égérie, en ce qui concerne les mots que nous avons examinés dans ce chapitre, se conforme un peu plus qu'Antonin à l'idiome chrétien, nous voyons, chez elle, des termes du vocabulaire chrétien prendre çà et là un sens inattendu. Nous pensons, par exemple, à *basilica*, mais surtout à *monasterium*, qui, à un certain endroit signifie probablement 'poste de sentinelle isolé', si la leçon *monasteria* est du moins exacte. Dans ce cas, cet emploi ne peut s'expliquer que par l'influence de l'usage local du grec.

## SAMENVATTING

De gegevens die het voorwerp en het uitgangspunt zijn geworden van onze lexicologische en semantische studie, hebben wij ontleend aan twee pelgrimageverhalen: het *Itinerarium Egeriae*, waarschijnlijk geschreven rond het jaar 400 na Christus, en het omstreeks 570 na Christus ontstane *Antonini Placentini Itinerarium*, waarvan wij de onbekende auteur overeenkomstig de gewoonte Antoninus hebben genoemd.

Onder de Latijnse pelgrimageteksten die betrekking hebben op het Heilig Land, nemen deze twee werken een geheel eigen plaats in. In tegenstelling tot de overige teksten, die slechts een beschrijving geven van de Heilige Plaatsen, zijn dit ook werkelijk reisverhalen. Voorts zijn beide auteurs afkomstig uit landen die naderhand deel uitmaakten van het Romaanse taalgebied. Egeria immers kwam zeer waarschijnlijk uit Gallicië, hoewel sommige geleerden argumenten hebben aangevoerd voor het zuiden van Fankrijk als haar geboortestreek. Van Antoninus mogen we aannemen dat hij uit Noord-Italië afkomstig was. Om deze redenen leek het ons de moeite waard aan het werk van deze twee auteurs een vergelijkende lexicologische en semantische studie te wijden, waarbij wij ons onderzoek beperkten tot een aantal woorden en uitdrukkingen die in min of meer direct verband staan met het pelgrimswezen. Terwijl het aantal onderzochte termen vrij beperkt is gebleven, hebben wij getracht deze, waar ons dit nodig en nuttig toescheen, in een zo ruim mogelijk verband te plaatsen. Daarom zijn enkele delen uitgegroeid tot monografieën, waarin het taalgebruik van Egeria en Antoninus uitgangspunt is van een onderzoek naar de semantische ontwikkeling van bepaalde termen in het oud-christelijk en soms ook het vroeg-middeleeuws Latijnse taalgebruik.

In het eerste hoofdstuk hebben wij werkwoorden behandeld die betrekking hebben op de pelgrim als reiziger, zoals 'reizen, overnachten, bezoeken'. De grootste verscheidenheid in dit soort reistermen troffen wij aan in de tekst van Egeria, hetgeen ook niet anders te verwachten

was, gezien haar levendige en persoonlijke manier van schrijven. Antoninus concentreert zich meer op het vermelden van plaatselijke bezienswaardigheden dan op het verslag van de eigenlijke reis en hij is, wat de hier bedoelde termen aangaat, aanmerkelijk eentoniger en beperkter in zijn woordkeus dan Egeria.

Ofschoon beide auteurs zich over het algemeen bedienen van een terminologie die reeds vóór hun tijd gangbaar was, troffen wij bij hen soms een woordgebruik aan dat kenmerkend voor de latere Latijnse omgangstaal mag worden geacht. Hiertoe behoren, voor wat Egeria betreft: de vele *composita* en *decomposita*, gevormd met het voorvoegsel *per-*, omschrijvingen door middel van *facere*, uitdrukkingen als *esse ad* 'bezoeken' en *manere* 'overnachten'; bij Antoninus konden wij behalve op de twee laatstgenoemde uitdrukkingen wijzen op *redire post se* 'terugkeren'.

Van de andere kant troffen wij soms verschijnselen aan die niet stroken met de door velen in de omgangstaal aanwezig geachte tendensen: het in beide teksten onverwacht grote aantal deponentia en bij Egeria bovendien het frequente gebruik van *ire*. Hiertoe behoren ook de volgende verschijnselen, die wij hebben vermeld, hoewel ze strikt genomen buiten het terrein van ons onderzoek vallen: de vele passivumvormen van de onvoltooide tijden in beide teksten, bij Egeria bovendien het vaak terugkerende onpersoonlijke passivum en het niet door omschrijving uitgedrukte werkwoordelijke aspect.

Als semantische nieuwvormingen vonden wij bij Egeria: (*se*) *plicare ad* en *se iungere ad* 'naderen', *se dirigere* 'naar binnen gaan', *proficisci iter* en *perexire (iter)* 'de reis voortzetten'; bij Antoninus merkten wij op: *applicare* 'overnachten', *gubernare* 'begeleiden' en *reiterare* 'terugkeren'.

In Egeria's vocabularium troffen wij als voordien weinig of niet bekende termen aan: *transversare* 'oversteken', *campare* 'afbuigen' en de *decomposita* *perdescendere*, *persubire* en *reingredi*.

In het tweede hoofdstuk hebben wij aandacht geschonken aan termen die in verband staan met het wonder en het wonderdadige. Hierbij bleek Antoninus te beschikken over de grootste verscheidenheid in woordkeus, hetgeen in overeenstemming is met zijn grote, vaak naïeve belangstelling voor het miraculeuze.

Voor 'wonderen' ontlenen beiden aan het bekende christelijke idioom de woorden *mirabilia* en *virtutes*; in Egeria's tekst zien we bovendien *gesta* en Antoninus noemt een wonder twee maal *signum*. De door Antoninus gebruikte termen *beneficium* en *secretum* komt men elders zelden tegen. Zeer opvallend is het ontbreken van het woord *miraculum* in deze betekenis, zowel bij Egeria als bij Antoninus.

Wanneer Antoninus spreekt van 'wonderbare kracht', gebruikt hij de termen *gratia*, *virtus* en vooral *benedictio*.

In geen van de twee teksten hebben wij benamingen gevonden voor relikwieën '*ex ossibus*'. Wel maakt Antoninus op verscheidene plaatsen melding van voorwerpen die een tastbare herinnering zijn aan Christus of aan een heilige. In die gevallen gebruikt hij de termen *miracula*, *mirabilia* en *virtutes*. Vooral uit de laatste benaming blijkt, dat het voor hem meer dan louter herinneringen of bezienswaardigheden waren. Verscheidene malen gebruikt hij het woord *benedictio* voor een aandenken aan een of andere heilige plaats, dat voor hem het gewijde karakter van een aanrakingsrelikwie bezit. Een zeer bijzonder soort aandenken met wonderbare geneeskracht noemt hij twee maal *mensura*. Bij Egeria zijn wij slechts één woord tegengekomen dat met de voorafgaande in betekenis verwant is, n.l. *eulogia*. Met deze term wordt door haar een geschenk bedoeld dat aan de plaats van herkomst een hoge waarde ontleent.

Het tweede hoofdstuk besluit met een bespreking van werkwoorden die het 'doen' van wonderen en het 'vereren' van relikwieën weergeven. Voor de eerste betekenis vonden wij in Egeria's tekst alleen *facere*; bij Antonius zagen wij *operari*, *ostendere*, het woord *fieri* 'gebeuren' en in de betekenis 'wonderbaar genezen' de termen *mundare*, *curare*, *sanare* en *salvare*. 'Vereren' wordt door Egeria met *attendere* en *osculari* weergegeven; Antonius gebruikt hiervoor de semantisch elkaar beïnvloedende werkwoorden *osculari* en *adorare*.

De bestudering van de namen voor 'kerkgebouw', in het eerste deel van ons derde hoofdstuk, gaf een duidelijk verschil te zien tussen Egeria en Antoninus wat het gebruik van *ecclesia* en *basilica* betreft. *Basilica* bleek voor Egeria geen vertrouwde benaming te zijn, maar voor Antoninus dezelfde inhoud te hebben als *ecclesia*. *Oratorium*, door Egeria niet gebruikt, vonden wij bij Antoninus in de betekenis 'kapel, kleine kerk'.

Ook wat betreft de termen voor 'graf(monument)' merkten wij een verschil op tussen beide auteurs. Behalve een enkel geval van *sepulchrum* en *tumba* gebruikt Egeria steeds de semantische christianismen *martyrium* en *memoria*. Omdat aan het Latijnse leenwoord *martyrium* deze betekenis vreemd was, moet Egeria hierbij wel beïnvloed zijn door het Griekse idioom: wanneer zij in het Oosten een monument *μαρτύριον* heeft horen noemen, neemt zij deze benaming zonder meer over, terwijl zij in andere gevallen het Latijnse *memoria* gebruikt. Ons onderzoek wees uit dat Antoninus' woordkeus in dezen overwegend profaan van aard is. Dit geldt de woorden *sepulchrum*, *monumentum* en *locellus*. Meer tot het chris-

telijke idioom behoren waarschijnlijk de door hem gebruikte termen *sepultura* en *lectus*.

Een 'reliëkhouders' wordt door beiden, op de weinige plaatsen dat ze erover spreken, met profane woorden aangeduid: door Egeria met *loculus*, door Antoninus met *locellus* en *dolium*.

Tenslotte hebben wij nog een verschil geconstateerd in de betekenis die het woord *monasterium* bij Egeria en Antoninus heeft. Egeria bedoelt hiermee bijna steeds de kluis van één enkele monnik, terwijl deze term bij Antoninus doorgaans betrekking heeft op een gemeenschap van monniken. Voor het verblijf van één monnik gebruikt Antoninus liever de term *cellula*.

Uit de door ons verzamelde gegevens is gebleken, dat zowel Egeria als Antoninus over het algemeen gebruik maken van het bekende christelijke vocabulaire. Op enige plaatsen viel duidelijk waar te nemen, dat een afstand van ongeveer anderhalve eeuw hen beiden scheidt. Voorzover het woorden betreft die niet tot het typisch christelijke taaleigen behoren, bleek Antoninus zich nog het meest aan te sluiten bij de traditionele profane terminologie.

## INDEX DES MOTS LATINS

- accedere* 3, 19, 20, 44, 47  
*accidere* 19  
*accipere* 45; – *sibi* 8  
*ac sic (ergo)* 18  
*ad* 39, 41  
*ad-* 19, 23  
*adducere* 34  
*adiungere* 29  
*admovere* 29  
*adorare* 93 ss., 99, 138  
*adripere* 29  
*adulari* 95  
*advenire* 27  
*amare* 97  
*ambulare* 2, 3, 5, 6 s., 41, 44, 54, 55;  
     – *se* 8  
*amplexasset* 43  
*Anastasis* 3, 102, 104, 105  
*apparere* 27, 31, 88  
*applicare* 29 ss., 38 ss., 54, 55, 57, 137;  
     – *se* 30 s., 45  
*applicari* 29 s.  
*applicium* 39  
*appropriare* 33  
*appropinquare* 33; – *se* 8  
*approximare* 33  
*apud* 41, 104  
*aratia* (var. lect.) 112 s.  
*arca* 126  
*aretologus* 63  
*ascendere* 3, 11 ss., 22, 24, 54  
*ascites* 15  
*atrium* 105, 106 ss., 108  
*attendere* 92 s., 99, 138  
*attingere* 32  
*aula* 107, 108; – *regia* 107;  
     – *regis* 107  
*basia iacere* voir: *iacere basia*  
*basilica* 100, 101 ss., 107, 109, 110, 111,  
     112, 127, 133, 135, 138; – *Constantini*  
     102, 103; – *discoperta* 106  
*benedicere* 67  
*benedictio* 67 s., 71, 76, 78 ss., 98, 99, 138  
*beneficium* 65 ss., 68, 79, 98, 99, 137  
*brandeum* 71  
*cam(p)sare* 25 s., 55, 57, 137  
*capere* 45  
*capsa* 126  
*capsea* 126  
*capsella* 126  
*capsula* 126  
*capulus* 123  
*casa* 132  
*cassa* 126  
*castellum* 130  
*castra* 130  
*caxia* 126  
*caysia* 126  
*cella* 131 ss., 133  
*cellula* 127, 131 s., 134, 139  
*cinerarii* 71  
*cista* 126  
*claustrum* 132  
*clausum* 132  
*clusum* 132  
*coemiterium* 125  
*coenobium* 128, 131, 132  
*coepisse* 17, 56  
*coffinus* 126  
*colere* 93, 95  
*colligere se* 14  
*comitari* 33, 43  
*comitatum praestare* voir: *praestare comitatum*

- commanere* 36, 43  
*commonere* 42  
*commorari* 38, 43  
*commovere* 31  
*con-* 23  
*conditorium* 126  
*conferre se* 8  
*confessio* 122, 126  
*coniungere (se)* 32  
*consolare* 43  
*Constantinus, sanctus* 102  
*contingere* 32  
*conventiculum* 100  
*corpus* 69 s.  
*cum* 130  
*curare* 89, 91, 99, 138  
*custodia* 126  
  
*dare oscula* 94  
*de-* 21, 23  
*decedere* 46  
*decurrere* 20, 21  
*deducere* 34  
*demorari* 38  
*deosculari* 95  
*deponere* 31  
*descendere* 3, 9, 11 ss., 21, 24, 25, 28, 35  
*devertere* 26, 39  
*deviare* 26, 55  
*dicere* 67; – *bene* – 67; *vale* – 46; *valere* – 46  
*dignari* 17, 34, 54, 88  
*dimidiare* 21  
*dimittere* 21, 46, 55; – *se* 12  
*dirigere* 21, 44; – *se* 44, 57, 137  
*dis-* 20 s.  
*discedere* 46  
*discendere* 21  
*discooperire* 21  
*discurrere* 9, 20 s., 55  
*divertere* 21, 26  
*dolium* 126, 127, 134, 139  
*dominicum* 100, 103  
*domus Dei* 100, 113, 133  
*domus orationis* 100, 109  
*dormire* 36, 125  
*dormitio* 115, 125  
*dormitorium* 125  
*ducere* 9, 34, 35  
  
*ecclesia* 100, 101 ss., 109, 111, 120, 127, 133, 138; – *non grandis* 110, 133; 110, 133  
– *maior* 102, 103, 104, 118; – *pisinna*  
*egredere* 42  
*egredi* 7, 42, 43, 46, 47  
*errare* 7  
*esse* 17, 38, 41, 56; – *ad* 40 s., 55, 137;  
– *cum* 34, 43  
*eucharistia* 77  
*eulogia* 71 ss., 78, 79, 80, 82, 99, 138  
*evitare vitam* 53  
*excedere* 46  
*excipere* 45  
*exhibere* 87  
*exire* 3, 25, 42, 43, 45, 46, 47, 54  
*exitus* 115  
*exosculari* 97  
  
*facere* 16 ss., 33, 37, 55, 86, 87, 99, 137, 138; – *aquam* 17; – *aquam sparsionis* 17; – *biduum* 37, 38; – *commemorationem* 17; – *ebdomadas* 17; – *iactum* 17; – *iter* 7, 16 s., 55; – *mansionem* 17, 37, 55; – *missas* 17; – *oblationem* 17; – *orationem* 17; – *orationem* 17; – *responsum* 17; – *septimanas* 17, 37; – *stativam* 17, 37, 55; – *triduanum* 37; – *triduum* 37; *vale* – 17, 45 s., 55  
*fieri* 65, 86, 99  
*flectere* 26  
*foras* 47, 104, 105  
*frater* 128  
*furasse* 42  
  
*gesta* 60, 98, 137  
*gradi* 47  
*gratia* 69, 98, 138  
*gubernare* 35, 57, 137  
*gustare sibi* 8  
  
*habere* 16 s., 56, 85; – *abitationes* 17; – *choros* 17; – *concupiscentiam* 17; – *consuetudinem* 17; – *desiderium* 17; – *impetum* 17; – *iter* 17, 18; – *spem* 17  
*habitaculum* 132  
*heremita* 131, 134  
*homines* 4  
*hortari* 42

*iacere basia* 95; – *oscula* 95  
*id est* 23, 104  
*idolatrae* 71  
*immorari* 38, 43, 55  
*in* 39, 41, 104  
*incipere* 17, 56  
*ingredi* 20, 24, 25, 42 s., 47, 54, 55  
*inire* 45  
*intrare* 3, 24, 25, 42 s., 44, 47, 54, 55  
*introducere* 35  
*introyre* 43  
*ire* 1 ss., 6, 7, 9, 10, 14, 20, 28, 41, 51, 55, 56, 137; – *susu* 3, 24, 54  
*iter* 16, 52, 53; – *est* 18; – *facere* voir: *facere*  
*iter*; – *habere* voir: *habere iter*  
*iterare* 52, 53  
*iterum* 52  
*itinerare* 53  
*iubere valere* 46  
*iunctus esse* 31, 32  
*iungere* 32; – *se ad* 31 s., 54, 55, 57, 137  
*iuxta* 104, 105

*lectica* 125  
*lectulus* 125  
*lectus* 124 s., 134, 139  
*ligere* 85  
*lipsanoteca* 126  
*locellus* 123 s., 126, 134, 138, 139  
*loculus* 123 s., 126, 134, 139  
*locus* 123 s., 126

*maleficium* 66  
*maleficum* 66  
*maleficus* 66  
*manasteria* (var. lect.) 129  
*manducare* 42  
*manere* 35 s., 55, 137  
*mansio* 18, 36, 37, 129; *mansionem facere*  
 voir: *facere mansionem*  
*martyrium* 102, 116 ss., 121, 133 s., 135, 138  
*Martyrium (ecclesia maior)* 102, 103, 104, 105, 118, 133, 134  
*mediare* 21  
*memoria* 115, 116, 119, 120 s., 122, 123, 126, 132, 133, 138  
*mensura* 85 s., 99, 138  
*mentio* 53

*mirabile* 61, 62  
*mirabilia* 60 s., 82 s., 84, 98, 99, 137, 138  
*miraculum* 60 s., 62, 65, 82, 83, 84, 98, 99, 137, 138  
*mittere* 34 s., 46, 55  
*monachus* 128, 131, 134  
*monasterium* 111, 112, 127 ss., 132, 133, 134, 135, 139  
*monumentum* 122, 123, 134, 138  
*morari* 38, 43  
*mori* 46  
*movere* 31, 39, 47; – *se* 8, 47  
*mundare* 89, 99, 138

*nam et* 18

*obitus* 115  
*observare* 93  
*obviare* 33, 55  
*obvius* 33  
*occurrere* 33  
*operari* 86 ss., 90, 99, 138  
*opus* 88  
*oraculum* 112  
*oratio* 112 s.  
*oratorium* 100, 109 ss., 133, 138  
*os* 95  
*osculari* 93 ss., 99, 138  
*osculum* 95; *oscula dare* voir: *dare oscula*;  
*oscula iacere* voir: *iacere oscula*  
*ostendere* 88, 99, 138

*palliolum* 71  
*paradisus* 108 s.  
*parere* 31  
*patrocinium* 71, 84  
*per-* 22 ss., 25, 27, 33, 44, 48, 49, 50, 54, 55, 56, 137  
*peraccedere* 19 s., 54  
*perambulare* 6, 41, 50  
*perdescendere* 25, 48, 54, 57, 137  
*perexire* 24, 25, 42, 48 s., 54, 57, 137  
*pergere* 48, 49  
*perintrare* 42, 43 s., 54, 57  
*perire* 46  
*periuinctus esse* 32  
*persubire* 22 ss., 25, 54, 57, 137  
*pertingere* 32, 55  
*pertransire* 49 s., 54, 55



- prevenire* 3, 22, 25, 27, 28  
*petere* 51  
*phylacterium* 126  
*plecare se* voir: *plicare se*  
*plicare* 29 ss.; – *se* 29 ss., 54, 55, 57, 137  
*ponere* 31  
*posse* 17  
*post* 50  
*praestare* 33; – *comitatum* 33, 43  
*procedere* 3, 4  
*procumbere* 94  
*proficisci* 14, 42, 47 s., 49, 57, 137  
  
*quies* 115  
  
*recedere* 43, 46, 47, 50  
*recipere* 45; – *se* 8, 43, 50, 51  
*redire* 43, 45, 46, 50; – *post se* 50, 55, 137  
*reficere* 35  
*regredi* 14, 43, 51  
*reingredi* 42, 51, 57, 137  
*reiterare* 51 ss., 57, 137  
*relinquere* 45  
*reliquiae* 84  
*reliquarium* 126  
*remanere* 36  
*removere* 31  
*repositorium* 126  
*requiescere* 125  
*respicere* 93  
*resumere (se)* 8, 35, 55  
*resumptio* 35  
*resurrectio* 102  
*retentare* 51  
*reverti* 14, 43, 50; – *post se* 54  
  
*sacramentum* 77  
*sacrificium* 77  
*salus* 89, 90, 91  
*salutare* 42, 95, 97  
*salvare* 89 ss., 99, 138  
*salvator* 89, 90  
*salvus* 89, 90, 91  
*sanare* 89, 91, 92, 99, 138  
*sanctuarium* 71  
*sanitas* 90  
*sanus* 90  
*sarcophagus* 123, 126  
*scrinium* 126  
  
*secretum* 66 s., 98, 137  
*sedere* 38, 43, 54; – *sibi* 8  
*sepelire* 115  
*sepulchrum* 113 s., 115, 116, 123, 126, 133, 134, 138  
*sepultura* 114 ss., 134, 139  
*sequi* 34, 43  
*servare* 92  
*signum* 65, 98, 137  
*sinagoga* 113  
*solum* 123  
*stare* 17, 56  
*statio* 130  
*stativam facere* voir: *facere stativam*  
*subire* 3, 22, 24, 54  
*super-* 29  
*supervenire* 29  
*supra* 11  
*surgere* 13  
*susceptio* 45  
*suscipere* 45, 55  
*susu ire* voir: *ire susu*  
  
*tamen* 105  
*tangere* 32, 42  
*templum* 113  
*tendere se* 14, 19, 20  
*tenere* 36  
*testimonium* 117  
*theca* 126  
*traicere* 21  
*transcendere* 22  
*transire* 10, 21 s., 46, 49  
*tra(ns)versare* 21, 33, 54, 55, 57, 137  
*transversus* 21, 33  
*tumba* 116, 126, 133, 138  
*tumulus* 116  
  
*vadere* 5, 7 ss., 10, 28, 55; – *se* 8 s.  
*via vadit* etc. 9, 10, 16, 34 s., 54  
*vale dicere* voir: *dicere*  
*vale facere* voir: *facere*  
*valere* 17; – *dicere* voir: *dicere*,  
– *iubere* voir: *iubere valere*  
*valetudo* 90  
*vas* 126, 127  
*vascellum* 126, 127  
*vasculum* 126, 127  
*venerari* 94, 95; – *manu* 95

*venire* 2, 3, 9 s., 27, 28, 32, 41, 44, 51  
*vertere se* 8  
*vesci* 42  
*videre* 42

*viritim* 53  
*virtus* 62 ss., 65, 66, 67, 68, 82, 83 ss., 98,  
99, 137, 138  
*visere* 41 s.

## STELLINGEN

### I

Op de plaatsen waar Egeria de term *martyrium* in concrete betekenis gebruikt, is beïnvloeding door het Grieks duidelijk waarneembaar.

### II

De mening van A. N. van Omme, dat *virtus* de betekenis "wonder" reeds in het profane Latijn bezat en dat deze niet ontleend is aan de bijbeltaal, is onjuist (A. N. van Omme, *Virtus. Een semantische studie*, Utrecht 1946, p. 19 ss. en 83).

### III

Op verschillende plaatsen geeft Egeria er blijk van het werkwoordelijk aspect (*actio*) zuiver aan te voelen.

### IV

Bij Egeria 12,2 (53) is met het handschrift te lezen: *Nam memoria illius, ubi positus sit, in hodie non ostenditur.*

### V

Het gebruik van termen die een "(om)hoog" of "(om)laag" weergeven, is in het Grieks en Latijn vaak weinig constant.

### VI

De mening van D. D. Balboni, dat de woorden *deponere* "begraven" en *depositio* "begravenis, graf" in de christelijke teksten een weerspiegeling zijn van het geloof in de verrijzenis, is aanvechtbaar (D. D. Balboni, *Natale Petri de cathedra*, in: *Ephemerides Liturgicae* 68 (1954), p. 97 ss.: zie p. 103).



## VII

Ook met taalkundige argumenten is het aannemelijk te maken dat *De sacramentis* moet worden toegeschreven aan Ambrosius.

## VIII

In *Ep.* 30,2 van Cyprianus' briefwisseling: *quoniam nec tantas de nobis laudes apostolus protulit dicendo quia 'fides vestra praedicatur in toto mundo'* wordt door G. Hartel en L. Bayard *quia* ten onrechte beschouwd als een onderdeel van het bijbelcitaat (G. Hartel, *S. Thasci Caecili Cypriani opera omnia*, t.2 (CSEL 3,2), Vindobonae 1871, p. 550,9 ss.; L. Bayard, *Saint Cyprien. Correspondance*, t.1, Paris 1962<sup>2</sup>, p. 72).

## IX

Bij Vergilius, *Aen.* 2,608 ss., zou de indruk gewekt kunnen worden dat de inname van Troje gepaard gaat met een aardbeving. Dit strookt echter niet met de gebeurtenissen, zoals die elders in het boek worden verhaald.

## X

Bij Lysias, *Erot.* 17 (Plato, *Phaedr.* 234 A): οὐδὲ τοῖς ὀλίγον χρόνον σπουδάζουσιν, ἀλλὰ τοῖς ὁμοίως διὰ παντός τοῦ βίου φίλοις ἐσομένοις *leze men σπουδασομένοις* i.p.v. *σπουδάζουσιν*.

## XI

Ten onrechte wordt door R. Merkelbach de term *θάσσει* in de romans uit de oudheid beschouwd als een zinspeling op de mysteriëncultus (R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, München - Berlin 1962, p. 100).

## XII

Een centrale opgave voor het schriftelijk eindexamen Grieks en Latijn van het Gymnasium zou te wensen zijn.

Stellingen bij G. F. M. VERMEER

*Observations sur le vocabulaire du pèlerinage chez Égérie et chez Antonin de Plaisance*





